21713
B II 7
37b

Landesbibliothek
Coburg

Immanuel Kants

Kritik der reinen Vernunft.

Mit

einer Einleitung und Anmerkungen

herausgegeben

von

Dr. Erich Adickes.

HERZOGL. S. C. BIBLIOTHEK
* COBURG *

Berlin.
Mayer & Müller.
1889.

Landesbibliothek
Coburg

Vorwort des Herausgebers.

Der vorliegenden Ausgabe war ursprünglich vom Herausgeber als Ziel gesetzt, Anfänger in das Studium der Kritik der reinen Vernunft einzuführen und ihnen das Verständniss derselben möglichst zu erleichtern. Diesem Zweck dienen die Randbemerkungen, welche den Inhalt der einzelnen Abschnitte angeben und disponiren, auf ähnliche Stellen verweisen und die bei Kant leider so häufigen, das Verständniss so sehr erschwerenden Wiederholungen als solche hinstellen. Es kann dabei natürlich nicht die Absicht sein, den ganzen Gedankeninhalt wiederzugeben, vielmehr soll nur auf den jedesmaligen Hauptgedanken aufmerksam gemacht werden. Demselben Zweck dient ein Teil der mit arabischen Ziffern bezeichneten Anmerkungen unter dem Text. In ihnen wird Inhalt und Bedeutung grösserer Abschnitte dargelegt, sowie ihre Stellung im und zum Ganzen des Kantischen Systems, ob sie Entstehung und Dasein echt philosophischen oder nur architektonisch-systematischen Erwägungen verdanken. Gedanken letzterer Art sind natürlich ohne wissenschaftlichen Wert. In einzelnen Fällen trat dieser formellen Kritik eine materielle zur Seite, wo sie zur Erleichterung des Verständnisses von Bedeutung schien, und besonders wo Kant sich im Widerspruch mit den feststehenden Thatsachen der heutigen Naturwissenschaft befindet. Um dem Leser die erkenntnisstheoretischen Probleme näher zu bringen, wurde öfter zur Illustration auf den Gegensatz zwischen Empirismus und Rationalismus und deren entgegengesetzte Lösungsversuche hingewiesen. Ueberall war das Ausschlaggebende der praktische Nutzen.

Während der Vorarbeiten zu der Ausgabe wurde es dem Herausgeber klar, dass ein schon längere Zeit von ihm gehegter Lieblingsgedanke nicht so illusorisch war, wie es zuerst schien, der Gedanke nämlich, im einzelnen nachzuweisen, dass die Kritik der reinen Vernunft nicht das Erzeugniss einiger Monde ist, dass vielmehr die Entwürfe einiger Jahre in

ihr in einander verarbeitet sind. Diesen Nachweis zu führen, ist der Zweck des andern Teils der mit arabischen Ziffern versehenen Anmerkungen unter dem Text. Nur von diesem Standpunkt aus sind meines Erachtens die vielen Widersprüche und Wiederholungen psychologisch erklärbar. Wegleugnen lassen sie sich nicht. Sie besser zu erklären als mir möglich, ist Aufgabe und Pflicht der Gegner meiner Hypothese. Der letzteren ähnliche Ansichten sind schon geäussert (z. B. von Windelband, Vaihinger); praktisch völlig durchgeführt ist sie hier zum ersten Mal. Im einzelnen wird natürlich noch manches geändert werden müssen, wie es bei einem ersten Versuch nicht anders möglich ist, am Grundgedanken kaum. Die Natur und Bestimmung der Ausgabe machten es unmöglich, hier sowohl als in anderen Fällen fremde Ansichten zu erwähnen oder zu bekämpfen; selbst die Begründung eigener Ansichten musste oft nur allzu kurz sein.

Vielleicht wird man es nicht richtig finden, dass ich meine Hypothese über die Entstehung der Kritik in eine zunächst für Anfänger bestimmte Ausgabe aufgenommen habe. Höchstens, wird man sagen, wäre eine Darlegung des Grundgedankens derselben zulässig gewesen; die Ausführung im einzelnen hätte auf jeden Fall einem anderen Orte vorbehalten werden müssen. Derartige Gedanken beschäftigten auch den Herausgeber. Ausschlaggebend war für ihn, dass der praktische Nutzen doch zu augenscheinlich war, den gerade auch der Anfänger von jener Ausführung im einzelnen hat, der sonst von der widerspruchsvollen, unzusammenhängenden, wiederholungsreichen Schreibweise Kants (ich erinnere Beispiels halber nur an die transscendentale Deduktion der ersten Auflage) wie vor einem unlösbaren Rätsel verzweifelnd steht.

Bekanntlich bestehen zwischen der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1781 und 1787) Differenzen; Rosenkranz und Kehrbach haben jene, Hartenstein, v. Kirchmann und B. Erdmann diese ihrem Abdruck zu Grunde gelegt. Kant bezeichnet die zweite Auflage als „hin und wieder verbessert". Von anderer Seite ist behauptet — teilweise wurden Kant dabei sogar unlautere Motive untergeschoben —, sie sei nicht nur formell, sondern auch materiell und zwar zu ihrem Ungunsten von der ersten unterschieden. Ich kann dieser Ansicht nicht beipflichten, und so war es, abgesehen von allen andern Nützlichkeitsgründen, meine Pflicht dem Autor gegenüber, sein Werk in der Form wiederabzudrucken, in welcher er es der Nachwelt überkommen wissen wollte. Alle sachlichen Abweichungen der ersten Auflage wurden aufgenommen (die rein sprachlich-formellen liess ich im allgemeinen als unnützen Ballast fort), grösstenteils als mit lateinischen Ziffern (I)) bezeichnete Anmerkungen, durch

einen Strich vom Texte getrennt.[1]) Nur die Vorrede zur ersten Auflage wurde am Anfang des Werkes, die abweichenden Teile der transscendentalen Deduktion und der Paralogismen am Ende des Werkes abgedruckt. — Die Anmerkungen Kants sind durch Sternchen (*)) bezeichnet und ebenfalls durch einen Strich vom Text getrennt. Die Anmerkungen des Herausgebers sind durch arabische Ziffern ([1])) eingeführt und durch zwei Striche vom Text, durch einen Strich von den andern beiden Arten Anmerkungen getrennt. Die erste Auflage ist als A, die zweite als B bezeichnet, die Paginirung von B am Rande bemerkt (bei den selbstständigen Stücken aus A diejenige von A). Die Seitenzahlen der Verweise und Citate gehen überall, wo nichts anderes bemerkt ist, auf die Originalpaginirung der zweiten Auflage.

Abgesehen von der Orthographie, welche auf jeden Fall nicht Kant, sondern den Setzern und Korrektoren zur Last fällt (Kant korrigirte bekanntlich die Kritik nicht selbst), ist die vorliegende Ausgabe im allgemeinen ein getreuer Abdruck der zweiten Auflage. Nur die Interpunktion ist hinsichtlich der Kommasetzung an einzelnen Stellen verändert, wo dieselbe das Verständniss erschwerte oder sogar irre führen konnte. Sonst sind die Archaismen und individuellen Eigenheiten der Kantischen Ausdrucksweise gewahrt, so z. B.: sein für sind und seien, Idealism st. Idealismus, die Verbindung zweier Substantive von verschiedenem Geschlecht durch einen Artikel, die starke Deklination der Adjektive nach dem bestimmten Artikel (die mathematische Urteile st. die mathematischen Urteile), die Setzung des Kolons und Kommas gemäss den beim Sprechen naturgemäss entstehenden Pausen u. s. w.

Es ist der Befürchtung Ausdruck verliehen, die Aufmerksamkeit des Lesers möchte durch derartige Archaismen vom Inhalt abgezogen, und das Verständniss erschwert werden. Ich bin der Ansicht, wenn jemand Kant studiren will, muss er solche Sachen nicht mehr als Schwierigkeiten ansehen; sonst mag er lieber davon bleiben! Jene Eigenartigkeiten geben einen Anstrich von Ehrwürdigkeit, der dem alten Kant auch äusserlich gut steht.

Einen guten Rat möchte ich dem Anfänger noch geben: er möge an das Studium der Kritik, falls er sie wirklich verstehen will, von vornherein mit der Absicht herangehen, dieselbe zweimal zu lesen: das erste Mal schneller, um nur einen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen, ohne sich bei einzelnen Schwierigkeiten zu lange aufzuhalten; das zweite Mal möge er dann, durch jene Uebersicht bereichert, die Einzelheiten zu ergründen suchen.

[1]) Sind Satzteile oder Sätze in der ersten Auflage überhaupt nicht enthalten, so sind sie im Text mit eckigen Klammern [] versehen und durch eine Anmerkung als „Zusatz von B“ bezeichnet.

Der Gedanke an die vorliegende Ausgabe ging ursprünglich aus reinem Mitleid mit dem philosophischen und nicht philosophischen Nachwuchs hervor, der in wunderbar unnatürlicher Weise durch Zeitströmungen und Examensrücksichten gezwungen wird, das philosophische Studium meistens mit Kants Kritik der reinen Vernunft, dem schwersten philosophischen Werke, zu beginnen. Der Herausgeber hat selbst viele schwere Stunden dabei zugebracht, die möchte er wenigstens teilweise anderen ersparen. Die Natur der Ausgabe gebot weise Beschränkung in dem weiten Stoffe. Möge sich der Leser an das halten, was gegeben ist, und nicht nur mäkelnd auf das sehen, was vielleicht hätte gegeben werden können, aber nicht gegeben ist. Andererseits wird mir jeder gute Rat willkommen sein. Besonders angenehm wären mir (durch die Verlagsbuchhandlung zu vermittelnde) Mitteilungen aus Kreisen der Studirenden über etwaige Stellen, wo Schwierigkeiten übersehen sind, die eine Aufklärung durch Anmerkungen wünschen lassen. Dem Tiefergedrungenen sind gerade bei Kant manche Probleme selbstverständlich, die dem Anfänger Schwierigkeiten bereiten, und andererseits vermag dieser das noch nicht als Problem zu fassen, was jenem im höchsten Maasse als ein solches gilt. Dem Philosophen erscheint eben gerade das als Problem, was dem ungeschulten Verstande das Allerselbstverständlichste ist.

Ich lasse zum Schluss ein Verzeichniss der für nötig befundenen Verbesserungen folgen, wo nichts anderes angegeben ist, nach der Originalpaginirung von B. Die wenigen Verbesserungen, in denen ich keinen Vorgänger habe, sind durch ein eingeklammertes A bezeichnet:

A. S. VI Z. 7 o. zu denen es st. zu denen sie. A. S. XIII Z. 12 o. helfen st. fehlen. A. S. XIV Z. 3 u. macht st. machen. S. VII Z. 9 u. verfolgt st. erfolgt. S. XI Z. 4, 3 u. gleichschenkligen st. gleichseitigen. S. XII Z. 3 o. sondern das st. sondern durch das (A).[1]) S. XII Z. 6 o. der Sache st. er der Sache. S. XVI Z. 4 o. wären st. wäre. S. XXII Z. 4 o. und zwar dadurch st. und dadurch (A). S. XXXV Z. 6 u. wodurch st. womit. S. 11 Z. 5 o. selbigem st. selbigen. S. 12 Z. 4 o. dadurch mir zugleich st. dadurch zugleich (vergl. S. 11 Z. 14 u.). S. 13 Z. 4 u. Vorstellung st. Vorstellungen. S. 16 Z. 3 o. 5 zu 7 st. 7 zu 5. S. 24 Z. 6 u. Denn Vernunft ist st. Denn ist Vernunft. S. 40 Anm. [1]) Z. 3 o. einem Fusse st. in dem Fusse. S. 41 Z. 2 u. an diesem st. an diesen. S. 42 Z. 2 u. sofern st. sowie (A). S. 49 Z. 9 u. Dieses letztere st. Diese letztere. S. 49 Z. 7 u. allein st. alle. S. 56 Z. 11 o. Idealität st. Realität (A). S. 61 Z. 7 o. diesem st. diesen. S. 62 Z. 13, 14 u. für st. auf. S. 63 Z. 1 u. deren st. dessen.[2]) S. 68 Z. 1 o. seiner st. ihrer. S. 80 Z. 1, 2 u. oder den Gebrauch . . . *a priori* betreffend st oder der Gebrauch . . . *a priori* (A). S. 81 Z. 6 o. können st. könne. S. 82 Z. 1 o. werden st. wird. S. 82 Z. 16 u. Diallele st. Dia-

1) „Durch Konstruktion" gehört sowohl dem Zusammenhang als Kants Interpunktion nach zu „hervorbringen", nicht wie Erdmann und Hartenstein es auffassen zu „darstellte"; „das, was er hineindachte" ist Objekt zu „hervorbringen".

2) sc. der Theorie; „dessen" müsste sich schon auf „Organon" beziehen.

lexe. S. 87 Z. 11 o. werden kann st. werden können. S. 93 Z. 3 u. teilbar st. veränderlich. S. 94 Z. 8 u. Er ist st. Es ist. S. 96 Z. 9 u. es st. sie. S. 97 Z. 10 u. nichtsterblich st. nicht sterblich. S. 102 Z. 11 u. würden st. würde. S. 115 Z. 10 o. desselben st. derselben. S. 117 Z. 10 o. ihres st. seines. S. 119. Z. 15 o. dieser es allein st. diesen allein es. S. 121 Z. 14 o. werde st. werden. S. 123 Z. 6 o. Einheit st. Einsicht. S. 124 ist „§ 14" hinzugesetzt. S. 124 Z. 3 u. Vorstellungen st. Vorstellung. S. 125 Z. 4 o. Erscheinungen st. Erscheinung. Z. 7 o. deren st. dessen. S. 126 Z. 7, 8 u. Erfahrung st. Erfahrungen. S. 128 Z. 10 u. könne st. können. Z. 6 u. urteilen st. Urteilen (vergl. S. 143) (A). S. 136 Z. 7 u. stehe st. stehn. S. 146 Z. 5, 6 o. urteilen st. Urteilen (s. oben) (A). S. 153 Z. 14 u. Anschauung st. Anschauungen. S. 164 Z. 1 o. um st. nun. S. 166 Z. 6 u. sind sie Elemente st. sind Elemente. S. 174 Z. 3 o. derselben st. desselben. S. 175 Z. 1 o. soll st. sollen. S. 176. Z. 2 o. dem st. der. S. 181 Z. 9 u. seiner st. ihrer. S. 184 Z. 5 o. dass das st. da das. S. 186 Z. 9 o. aeternitas necessitas phaenomenon st. aeternitas, necessitas, phaenomena. S. 188 Z. 10 o. aller statt alle. S. 189 Z. 11 o. mit dem der st. mit der. S. 190 Z. 9 u. fern er (A) st. fern es. S. 196 Z. 8 o. keinen st. reinen. S. 198 Z. 3 o. welchen st. welchem. S. 199 Z. 11 o. Principien st. Principium. S. 204 Z. 7 o. die von uns st. die uns. S. 205 Z. 4 o. Zahlverhältnisse st. Zahlverhältniss. S. 206. Z. 10, 11 u. dürften, müssen st. dürfe, muss. S. 216 Z. 8 o. einen st. ihren (A). S. 217 Z. 1, 2 o. Wahrnehmung für einen der transsc. Ueberlegung gewohnten st. Wahrnehmung etwas für einen der transsc. gewohnten. S. 217 Z. 9, 10 o. abstrahirt, anticipire; und st. abstrahirt, und. S. 217 Z. 2-4 u. dass eine extensive . . . (. . . Fläche) dieselbe eben so grosse . . . von vielen st. dass eben dieselbe extensive . . . (. . . Fläche) so grosse . . . von vielem (A). S. 218 Z. 6 o. *posteriori* st. *priori*. S. 219 Z. 7 o. Anschauung ist st. Anschauung. S. 220 Z. 12 o. alles st. alle. S. 222 Z. 14, 15 o. drei—vierte st. zwei—dritte. S. 230 Z. 2 o. beilegt st. beigelegt. Z. 5 o. das st. die. S. 231 Z. 10 o. vom Nichtsein st. von Nichtsein. S. 237 Z. 3 o. folgt st. folge. S. 238 Z. 12 u. im st. am. S. 240 Z. 1 o. Folge objektiv st. Folge als objektiv. S. 241 Z. 5 o. solchem st. solchen. S. 245 Z. 7 u. müssen st. müssten. S. 246 Z. 7 o. in der Reihenfolge st. in Reihenfolge. S. 248 Z. 7 o. Ursachen st. Ursache. S. 260 Z. 12 u. bewirke statt bewirken (A). S. 260 Z. 11 u. beweise st. beweisen (A). S. 264 Z. 3 o. worauf sie st. worauf es. S. 278 Z. 1 o. wahrnehmen st. vornehmen. S. 279 Z. 14 u. Dasein, man gleichwohl st. Dasein gleichwohl. S. 279 Z. 7 u. werden st. werden können. S. 280 Z. 5 o. seine st. ihre. S. 282. Z. 8, 9 o. anweisen st. beweisen. S. 300 Z. 12 o. Begriffen st. Begriffe. S. 300. Anm. [11]) Z. 2 o. Definition st. Definitionen. Z. 18 o. nimmt st. nehmen. (S. 259 dieser Ausg.) Anm. Z. 1. u. können st. könne. S. 303 (S. 261 dieser Ausg.) Anm. Z. 5 o. (Schemate) st. Schema. S. 304 Z. 13 o. wodurch st. worauf. Z. 19 o. könnte st. könne. S. 305 (S. 263 dieser Ausgabe) Anm. Z. 3 u. welches st. welcher. S. 305 (S. 265 dieser Ausgabe) Anm. Z. 6 o. positiv ist und st. positiv und. S. 308. Z. 1, 2 o. weil, da diese st. weil diese. S. 310 Z. 12 u. heisst st. heissen (A). S. 316 Z. 10 u. Vorstellungen st. Vorstellung. Z. 8 u. von st. vor. S. 317 Z. 15 o. ist das st. sind die. Z. 1 u. die st. der. S. 318 Z. 2 o. werden, u. s. w., zu kommen st. werden können u. s. w. S. 324 Z. 4 o. erscheinen st. erschienen. S. 325 Z. 1 o. ihre st. seine. S. 337 Z. 3 u. seiner st. einer. S. 338 Z. 2 u. einander in Einstimmung st. einander Einstimmung. S. 340 Z. 13 o. Inneres st. Innerem. Z. 9 u. einen st. ein. S. 345 Z. 8 u. gemacht wird, und st. gemacht, und. S. 359 Z. 4 o. Sie st. So. S. 360 Z 8. u. des Gelehrten st. der Gelehrten. S. 368 Z. 1 o. welches aber niemals st. niemals aber. S. 370 Z. 1 u. Einheit zu buchstabiren st. Einheit buchstabiren. S. 372 Z. 1 u. ins st. in. S. 378 Z. 6 u. ich ihn unter st. ich unter. S. 389 Z. 2 o. der st. die. Z. 12 o.

Grenzen sei; so st. Grenzen; so. Z. 13 o. gesetzt auch, dass st. gesetzt, dass. S. 392 Z. 2 u. Vernunftschlüssen die Idee vom st. Ideen die vom. S. 393 Z. 10 o. Ableitung st. Anleitung. S. 398 Z. 4, 5 u. transscendentalen st. transscendenten. S. 401 Z. 12 u. welches st. welche. S. 406 Z. 4 u. mir st. mich. Z. 3 u. der st. die. S. 407 Z. 5, 6 o. bestimmenden st. Bestimmenden. Z. 6 o. das st. die. S. 407 Z. 15 o. wie ein Prädikat, dem Denken anhängend st. wie Prädikat dem Denken anhänge. S. 408 Z. 9 o. mir st. ich. S. 412 Z. 12 o. er st. es. S. 415 Z. 3 o. blossen st. bloss. Anm. Z. 3 o. (S. 337 dieser Ausgabe) der Tonkünstler st. des Tonkünstlers. S. 417 Anm. 1 o. (S. 338 dieser Ausgabe) worden st. werden. S. 421 Z. 11 u. welcher, wenn er st. welches, wenn es. S. 422 Z. 5 u. sein st. ihr. S. 424 Z. 9 u. nicht st. hiebei nicht. S. 426 Z. 2, 3 o. und er sich st. und sich. S. 434 Z. 3 o. dem st. den. S. 437 Z. 9, 8 u. Ansehung von m st. Ansehung m. S. 438 Z. 2 o. könnte st. könne. S. 448 Z. 11 u. thesis st. thesin. S. 450 Z. 8 o. Bedingung st. Bedingungen. S. 452 Z. 17 u. die Vernunft st. der Vernunft. S. 458 Z. 21 u. der Natur der Sache st. der Sache Natur. S. 470 Z. 7 u. These st. Antithese. S. 502 Z. 5, 6 o. er st. sie. S. 512 Z. 4 o. keine st. eine. Z. 7 u. gegebenen st. Gegebenen. S. 514 Z. 12 o. schlüge, sie st. schlüge, so würde sie. Z. 13, 14 o. sein würde st. sein. S. 519 Z. 9 u. demselben st. denselben. S. 527 Z. 1 u. nehme st. nehmen. S. 539 Z. 10 o. unendlichen st. Unendlichen. S. 540 Z. 2, 3 o. weil solche st. weil sie solche. S. 544 Z. 15 o. Dinge st. Erscheinungen (A). S. 545 Z. 9 o. in st. von. S. 556 Z. 1 u. wurde st. würde. S. 559 Z. 9, 10 o. der mathematischen Antinomie st. der Antinomie. S. 560 Z. 9 o. Idee st. Ideen. S. 568 Z. 9 o. erkannt st. gekannt. S. 573 Z. 12 u. noumenon st. phaenomenon. S. 584. Z. 2 o. sich verändern st. verändern. S. 594 Z. 11 u. anzusehen sind st. anzusehen. S. 607 Z. 7. u. nicht st. nichts. S. 618 Z. 5 o. jeder st. der. S. 642 Z. 10 o. es st. er. S. 650 Z. 14 u. und Mitteln st. und den Mitteln. Z. 11 u. es st. er. S. 663 Z. 9 u. liesse st. lasse. S. 672 Z. 3 u. ausgeschossen st. ausgeschlossen. S. 673 Z. 6 o. den Teil st. dem Teile. S. 675 Z. 7 o. problematischen Begriffen st. problematischer Begriffe. Z. 5, 4 u. mannichfaltigen st. Mannichfaltigen. S. 685 Z. 10 o. noch st. nach. S. 688 Z. 10 o. es st. sie. Z. 9 u. er st. sie. S. 690 Z. 6 o. Idee st. Ideen. Z. 9 u. einem st. einer. S. 695 Z. 4 o. keiner st. keine. S. 696 Z. 7 o. welches st. welche. S. 699 Z. 12 o. als st. alle. S. 700 Z. 8 o. welchen st. welcher. S. 702 Z. 3 u. transscendentalen st. transscendenten. S. 705 Z. 1 o. zulangen st. gelangen. S. 719 Z. 13 o. allgemeinen st. allgemeinern. S. 722 Z. 8, 9 o. dem st. den. S. 725 Z. 13 u. Urgrund st. Ungrund. S. 728 Z. 7 o. die st. der. S. 754 Z. 12, 13 o. die Grenzen der Erfahrung st. Grenzen der Erfahrungen. S. 756 Z. 2 u. das st. der. S. 758 Z. 4 u. vollständigen voran st. vollständigen. S. 761 Z. 5 u. und war selbst st. und selbst. S. 786 Z. 6 o. es st. sie. S. 790 Z. 11 o. sie st. ihr. S. 798 Z. 10 u. ihn st. sie. S. 813 Z. 10 u. bei der Hand st. bei Hand. S. 818 Z. 12 o. mannichfaltig sind oder st. mannichfaltig oder. Z. 18 o. diesen st. diesem. S. 823 Z. 11 u. und sie mithin st. und mithin. S. 824 Z. 9 o. ihr st. sie. S. 846 Z. 8 u. nun st. um. S. 847 Z. 7 o. verbunden st. verbindlich. Z. 3 u. der aber st. aber. S. 856 Z. 14 o. führen st. führe. S. 857 Z. 11, 10 u. letztere — erste st. erstere — zweite. S. 860 Z. 1 u. kein st. ein jeder. S. 865 Z. 15 u. ihm st. ihr. S. 866 Z. 4 o. welches st. welche. S. 872 Z. 12 o. verwandt macht; was st. verwandt, was. S. 880 Z. 3 u. gründlichere st. gründliche.

I. Beilage. A. S. 98 Z. 15 o. dahin durch die st. dahin die. A. S. 100 Z. 16 u. sich mit st. mit (A). A. S. 103 Z. 10 u. nicht die Zahl st. die Zahl nicht. Z. 2, 1 u. mit der — mit dem st. in der — in dem (A). A. S. 107 Z. 4

u. ist st. sein. A. S. 108 Z. 11 u. könnte st. konnte. Z. 5, 4 u. unseren Begriff st. unsere Begriffe (A). A. S. 111 Z. 14 u. oben st. eben. Z. 13 u. zu st. in (A). A. S. 119 Z. 14 o. welchem st. welchen. A. S. 124 Z. 10 u. mit st. und mit. A. S. 126 Z. 9 o. alle andere st. andere alle.

II. Beilage. A. S. 350 Z. 2 u. uns st. unser. A. S. 360 Z. 5 u. ihm st. ihn. A. S. 365 Z. 4 u. Subjekts betrifft st. Subjekts. A. S. 374 Z. 12 o. die st. der. A. S. 377 Z. 19 o. dessen macht st. dessen. A. S. 379 Z. 4 u. specifisch st. skeptisch. A. S. 384 Z. 5 u. beruhen st. beruhe. A. S. 385 Z. 6 u. sie sich st. sich. A. S. 388 Z. 2 o. gefordert st. gefördert. A. S. 389 Z. 9 o. er die st. die; er ihr st. sie ihr. A. S. 390 Z. 12 u. Vorstellung ist st. Vorstellung. A. S. 395 Z. 11 u. das st. der. A. S. 398 Z. 10 u. beruht). st. beruht. A. S. 399 Z. 7 o. könnten st. könnte (A). Z. 9 o. die st. der. A. S. 402 Z. 4 o. vorstellt, sagen st. sagen. A. S. 403 Z. 2 o. Substanzialität st. Simplicität (A).

Folgende Druckfehler endlich, die zu meinem grossen Bedauern in der vorliegenden Ausgabe durch Versehen der Setzer stehen geblieben sind, bitte ich gütigst zu verbessern (die Seitenzahlen nach der hiesigen Ausgabe gerechnet):

S. 15 Z. 9 u. Am Rande zu ergänzen: X. S. 31 Z. 1 u. XL st. XII. Anm. Z. 5 u. diesen Period st. diese Perioden. S. 32 Anm. Z. 8 o. XL st. XII. S. 36 Anm. Z. 16 o. Reaktion st. Reaktin. Z. 6 u. A e 2 st. A e S. 49 Z. 1 o. Am Rande zu ergänzen: 14. S. 76 Anm. Z. 2 o. § 4 st. § 6. S. 96 Anm. Z. 1 o. Die 1) muss wegfallen. S. 132 Z. 16 o. In der leeren Stelle zu ergänzen: *a priori*. S. 137. Anm. 2) Z. 2 u. Anm. 2) st. Anm. 1). S. 231 Z. 2 o. Am Rande zu ergänzen: 262. S. 330 Z. 1 u. Vor der Randanmerkung zu ergänzen: f. S. 401 Anm. Z. 4 o. b und c st. d. und e. S. 469 Z. 5 u. Am Rande zu ergänzen: 611. S. 475 Z. 8 u. Am Rande zu ergänzen: 620. S. 478 Z. 5. u. Am Rande zu ergänzen: 625. S. 654 Z. 1 u. Am Rande zu ergänzen: 97. S. 690 Z. 3 u. Am Rande zu ergänzen: 355.

Kiel, Juni 1889.

Erich Adickes.

Inhaltsangabe.

	Seiten der Originalausgabe.	Seiten der vorliegenden Ausgabe.
Vorwort des Herausgebers		I-VII
Inhaltsangabe		VIII-XII
Einleitung des Herausgebers		XIII-XXVII
Vorrede zur ersten Auflage	I-XVI	5 - 13
Vorrede zur zweiten Auflage	VII-XLIV	14 - 34
Einleitung.	1 - 30	35 - 64
I. Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniss	1	35
II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse *a priori* und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche .	3	40
III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse *a priori* bestimme	6	42
IV. Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile	10	45
V. In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile *a priori* als Principien enthalten .	14	49
VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft	19	53
VII. Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft	24	56
I. Transscendentale Elementarlehre.	31-732	65-548
Erster Teil. Die transscendentale Aesthetik	33 - 73	67 - 98
Einleitung. § 1	33	67
1. Abschn. Von dem Raume. § 2. 3	37	71
2. Abschn. Von der Zeit. § 4—7	46	80
Allgemeine Anmerkung zur transscendentalen Aesthetik. § 8	59	88
Zweiter Teil. Die transscendentale Logik	74-732	99-548
Einleitung. Idee einer transscendentalen Logik	74 - 88	99-109
I. Von der Logik überhaupt	74	99
II. Von der transscendentalen Logik	79	103
III. Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik	82	105
IV. Von der Einteilung der transscendentalen Logik in transscendentale Analytik und Dialektik .	87	108

	Seiten der Original-ausgabe.	Seiten der vorliegenden Ausgabe.
Erste Abteilung. Die transscendentale Analytik . . .	89-349	110-293
Erstes Buch. Die Analytik der Begriffe	90-169	111-166
1. Hauptst. Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe	91	112
1. Abschn. Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt	92	113
2. Abschn. Von der logischen Funktion des Verstandes im Urteilen. § 9	95	115
3. Abschn. Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien. § 10—12	102	119
2. Hauptst. Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe	116	129
1. Abschn. Von den Principien einer transscendentalen Deduktion überhaupt. § 13 . .	116	129
Uebergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien	124	135
2. Abschn. Transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. § 15—27 . .	129	139
Zweites Buch. Die Analytik der Grundsätze . . .	169-349	167-293
Einleitung. Von der transscendentalen Urteilskraft überhaupt	171	168
1. Hauptst. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe	176	171
2. Hauptst. System aller Grundsätze des reinen Verstandes	187	180
1. Abschn. Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urtheile	189	182
2. Abschn. Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urtheile	193	184
3. Abschn. Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes	197-294	187-253
1. Axiomen der Anschauung	202	190
2. Anticipationen der Wahrnehmung . . .	207	193
3. Analogien der Erfahrung	218	201
A. Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz	224	205
B. Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität	232	211
C. Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung	256	227
4. Postulate des empirischen Denkens überhaupt	265	233
Widerlegung des Idealismus	274	240
Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze	288	249
3. Hauptst. Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena* und *Noumena*	294	253
Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe	316	272
Zweite Abteilung. Die transscendentale Dialektik . . .	349-732	294-548
Einleitung	349-366	294-305
I. Vom transscendentalen Scheine	349	294
II. Von der reinen Vernunft, als dem Sitze des transscendentalen Scheines	355	299

	Seiten der Original-ausgabe.	Seiten der vorliegen-den Ausgabe.
A. Von der Vernunft überhaupt	355	299
B. Vom logischen Gebrauche der Vernunft	359	301
C. Von dem reinen Gebrauche der Vernunft	362	303
Erstes Buch. Von den Begriffen der reinen Vernunft	366-396	306-324
1. Abschn. Von den Ideen überhaupt . . .	368	307
2. Abschn. Von den transscendentalen Ideen .	377	313
3. Abschn. System der transscendentalen Ideen	390	320
Zweites Buch. Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft	396-732	325-548
1. Hauptst. Von den Paralogismen der reinen Vernunft	399	326
Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele	413	336
Allgemeine Anmerkung, den Uebergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend	428	345
2. Hauptst. Die Antinomie der reinen Vernunft .	432	348
1. Abschn. System der kosmologischen Ideen .	435	351
2. Abschn. Antithetik der reinen Vernunft .	448	359
1. Antinomie	454	364
2. Antinomie	462	370
3. Antinomie	472	378
4. Antinomie	480	384
3. Abschn. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem Widerstreit	490	392
4. Abschn. Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können .	504	401
5. Abschn. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentalen Ideen	513	406
6. Abschn. Der transscendentale Idealismus, als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik	518	410
7. Abschn. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streites	525	414
8. Abschn. Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen	536	421
9. Abschn. Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen . . .	543	426
I. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Erscheinungen in einem Weltganzen	545	427
II. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung	551	431
Schlussanmerkung und Vorerinnerung .	556	434
III. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen	560	437
Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit	566	440
Erläuterung der kosmologischen Idee der Freiheit	570	443

	Seiten der Originalausgabe.	Seiten der vorliegenden Ausgabe.
IV. Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen ihrem Dasein nach	587	453
Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der Vernunft	593	457
3. Hauptst. Das Ideal der reinen Vernunft . .	595	458
1. Abschn. Von dem Ideal überhaupt . . .	595	458
2. Abschn. Von dem transscendentalen Ideal (*Prototypon transscendentale*)	599	461
3. Abschn. Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliessen	611	470
4. Abschn. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes . .	620	475
5. Abschn. Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes	631	482
Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheines in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens	642	490
6. Abschn. Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises	648	494
7. Abschn. Kritik aller spekulativen Theologie	659	501
Anhang zur transscendentalen Dialektik	670	509
Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft	670	509
Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft	697	526
II. Transscendentale Methodenlehre.	732-884	549-650
Einleitung	735	551
Erstes Hauptst. Die Disciplin der reinen Vernunft	736	553
1. Abschn. Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche	740	555
2. Abschn. Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs	766	572
Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten Vernunft	786	584
3. Abschn. Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen	797	591
4. Abschn. Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise	810	600
Zweites Hauptst. Der Kanon der reinen Vernunft	823	609
1. Abschn. Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft	825	611
2. Abschn. Von dem Ideal des höchsten Gutes	832	615
3. Abschn. Vom Meinen, Wissen und Glauben	848	625
Drittes Hauptst. Die Architektonik der reinen Vernunft	860	633
Viertes Hauptst. Die Geschichte der reinen Vernunft	880	647

	Seiten der Original-ausgabe.	Seiten der vorliegenden Ausgabe.
Beilagen aus der ersten Auflage vom Jahre 1871.		651-723
I. Zu dem Abschnitte von der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe . . .	95-130	653-684
2. Abschn. Von den Gründen *a priori* zur Möglichkeit der Erfahrung	95	653
3. Abschn. Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese *a priori* zu erkennen	115	671
Summarische Vorstellung der Richtigkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe .	128	682
II. Zu dem Hauptstück von den Paralogismen der reinen Vernunft	348-405	685-723
Erster Paralogismus der Substantialität	348	685
Zweiter Paralogismus der Simplicität	351	687
Dritter Paralogismus der Personalität	361	695
Vierter Paralogismus der Idealität	366	698
Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre	381	708

Einleitung des Herausgebers.

1. Kurze Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnisstheorie.

Kant bezeichnet seine Kritik der reinen Vernunft als eine notwendige Vorarbeit zur Metaphysik. Deren Name ist zu vieldeutig, als dass sich ohne weiteres etwas Bestimmtes dabei denken liesse. Will man das Werk der Terminologie der Jetztzeit anpassen, so ist es als ein erkenntnisstheoretisches zu bezeichnen. Um es richtig verstehen zu können, ist eine kurze Uebersicht der erkenntnisstheoretischen Entwicklung Kants nötig.

Sein ursprünglicher Standpunkt, wie er bes. in der „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio" zu selbstständiger Formulirung kommt, ist der damals in Deutschland herrschende Rationalismus. Mit ihm sieht Kant die Wissenschaft als ein System von notwendigen, allgemeinen und objektiv (von Gegenständen) gültigen Vernunfterkenntnissen an.

Im Anfang der 60ger Jahre drängen sich in die streng rationalistische Theorie jedoch empiristische Lehren ein. Durch die Kritik des ontologischen Gottesbeweises, welcher das Dasein Gottes aus seinem Begriff ableiten will, kommt er zu dem Resultat, dass Dasein nie aus Begriffen herausgeklaubt werden kann, sondern stets durch Erfahrung gegeben sein muss. Die Kritik des Gottesbegriffs (ens realissimum) führt ferner auf die Formel: Realrepugnanz ist nicht dasselbe wie logischer Widerspruch, d. h. auch da wo kein logischer Widerspruch stattfindet, kann eine Realrepugnanz sein, z. B. bei zwei Bewegungen in entgegengesetzter Richtung. Die positive Seite dieser Formel ist: Logische Position ist keine reale, oder klarer: Logischer Grund (ratio) ist keine reale Ursache (causa). Damit ist der Standpunkt des Rationalismus principiell aufgegeben, denn Kant gesteht zu: über Dasein und kausalen Zusammenhang der Dinge kann ich durch

reine Vernunft nichts ausmachen.[1]) Das empiristische Element greift im Laufe der 60ger Jahre in Kants Denkweise immer mehr um sich und tritt bes. hervor in den „Träumen eines Geistersehers" (1766), aber darum ist er doch noch lange nicht als Empirist zu bezeichnen. Sein Empirismus besteht nur in Leugnung gewisser rationalistischer Positionen, nicht in Ersetzung derselben durch eine in sich zusammenhängende empiristische Theorie. An der Metaphysik hält er noch immer fest, nur nicht an der Metaphysik jener Zeit. Zusammen mit Rationalisten von echtem Schrot und Korn, wie Mendelssohn und Lambert, will er an einer Reform der Metaphysik arbeiten. Sein Hauptstreben in den Jahren um 1766 geht nach einer neuen Methode; zu diesem Zweck bedient er sich der skeptischen Methode, d. h. er nimmt keine Ansicht ohne weiteres an, sondern sieht stets erst zu, was sich etwa für das Gegenteil anführen lässt. Dadurch beschränkt sich zwar der Umfang des Wissens, vermehrt sich aber die Gewissheit.

In die letzten 60ger Jahre fällt m. A. n. nun der Einfluss Humes, auf welchen Kant selbst öfter den eigentlichen Anstoss zur Kritik zurückführt, sei es, dass er erst jetzt den betreffenden Teil der Essays las, sei es, dass er erst jetzt den richtigen Gesichtspunkt für Humes Ansichten fand. Was dem ganzen damaligen deutschen Rationalismus fehlt: das Verständniss für das Problem Humes, das konnte Kant jetzt vermöge seiner empiristischen Richtung gewinnen. Er erkannte, wohin ihn diese, konsequent ausgebildet, führen musste. Gab er zu, dass jeder reale Begriff sich auf eine Sensation beziehen muss, so konnte er die Folgerung nicht vermeiden, dass der Begriff der Ursache, da er sich auf keine Sensation bezieht, kein realer ist, sondern, wie Hume ihn erklärt, auf einer Gewohnheit beruht. Damit waren aber Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit unserer Urteile über Gegenstände dahin. Diese Möglichkeit konnte Kant nicht zugeben, einerseits war er noch zu sehr im Innersten Rationalist, um sich in eine solche Ansicht überhaupt hinein versetzen zu können, andererseits schienen ihm Mathematik und reine Naturwissenschaft der Beweis des Gegenteils zu sein; befestigt wurde er in seiner Stellung wohl noch durch die Lektüre der 1765 veröffentlichten „Nouveaux essais" von Leibnitz.

[1]) Die betreff. Schriften sind: „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren." „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes." (1762) „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral." „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen." (1763; die hier gewählte Reihenfolge ist durch B. Erdmann in den „Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft", Einl. S. XVII ff. als die richtige erwiesen).

Um den Folgerungen Humes zu entgehen, galt es seine Prämissen für ungültig zu erklären. Hier kam Kant Hülfe von anderer Seite her. Die skeptische Methode, welche oben erwähnt wurde, wandte Kant auch auf die Sätze an, welche von der Ausdehnung der Welt etc. handeln. Er fand, dass sich da die beiden entgegengesetzten Ansichten mit gleichem Recht behaupten lassen, und so entstand das Antinomienproblem. „Das Jahr 69 gab ihm grosses Licht"[1]) und brachte die Lösung, deren Auffindung durch die Lektüre der „Nouveaux essais" erleichtert wurde. Dieselbe ist niedergelegt in der dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (1770) und besteht darin, das Raum und Zeit nur Formen unserer Anschauung sind, welche für Dinge an sich gar keine Gültigkeit haben, so dass die Antinomien nur durch eine unberechtigte Anwendung der Vernunftbegriffe auf die Sinnlichkeit, durch eine Vermengung des Intelligiblen mit dem Sensiblen entstehen. Die geforderte völlige Trennung dieser beiden ermöglichte Kant zugleich, Humes Prämissen zu widerlegen, dass jeder reale Begriff sich auf eine Sensation beziehen müsse. Denn reine Verstandsbegriffe haben jetzt überhaupt nichts mehr mit der Sinnlichkeit zu schaffen, können also auch gar nicht sinnlich gegeben werden, sondern beziehen sich direkt auf ihre Verstandesobjekte, die Noumena. Damit ist der von Hume angegriffene Begriff der Kausalität, und mit ihm Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit in unseren Urteilen über Gegenstände gerettet.

Dass mit unserm empirischen Raum die Dinge an sich (Monaden) nichts zu thun haben, hatte schon Leibnitz gelehrt; aber daraus schloss er gerade auf die geringe Bedeutung der Sinnlichkeit, welche uns nur mit Erscheinungen bekannt macht, nicht mit Dingen an sich. Kant dagegen baut gerade auf die Idealität des Raumes die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Urteile auf. Also nicht die Idealität von Raum und Zeit an und für sich, sondern diese Idealität als Mittel betrachtet, die Gültigkeit der Mathematik gegen die Konsequenzen von Humes Theorie zu retten, — ist das grosse Neue, was Kant 1770 bringt.

Aber es bleibt in der Dissertation noch eine Schwierigkeit unerörtert, nämlich die Art und Weise wie sich die reinen Verstandesbegriffe, auf denen Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der reinen Naturwissenschaft beruhen sollen, auf ihre Noumena beziehen. In einem Briefe an seinen Schüler und Freund Marcus Herz vom 21. Febr. 1772 ist Kant sich der Schwierigkeit dieses

[1]) Ausdruck Kants in der 4. der „Reflexionen zu der Kritik der reinen Vernunft." (Erdmann).

Problems vollkommen bewusst. Die folgenden Jahre bis 1781 haben in allmählichem Fortgange die Lösung gebracht, wie sie in der transscendentalen Deduktion der Kategorien niedergelegt ist. Diese Lösung besteht darin, dass eine bestimmte Zahl von mit einander in organischem Zusammenhang stehenden reinen Verstandesbegriffen die Erfahrung, und mit ihr auch die Gegenstände, erst möglich macht und daher einerseits a priori erkannt werden kann und so Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit rettet, andererseits aber in ihrem Gebrauch auf die Erfahrung beschränkt ist und eine Erkenntniss der Dinge an sich nicht ermöglicht.

Der eigentliche Ausgangspunkt der Kritik der reinen Vernunft ist also Humes Einfluss auf Kant in den letzten 60ger Jahren. Humes Angriffe gegen das Kausalitätsgesetz und ihre Konsequenzen waren mit Kants rationalistischer Ansicht über die Wissenschaft unvereinbar. Die Kritik ist ein mit Aufbietung aller Kräfte unternommener Versuch, letztere zu retten, und also insofern direkt gegen Hume gerichtet. Die rationalistische Schulphilosophie war durch Hume unmöglich gemacht, das musste Kant anerkennen, es galt also, den Rationalismus auf andere Weise zu begründen. Zu dem Zweck erfand Kant den Begriff der objektiven Subjektivität, enthalten in der Lehre, dass die subjektiven Bedingungen, unter denen wir allein erkennen können, zugleich objektiv sind, soweit wir es nur mit Erscheinungen zu thun haben, die sich, um für uns Erkenntnissobjekte zu werden, nach unserer Organisation richten müssen. In der Dissertation inkonsequenter Weise beschränkt, durchdrang dieser Grundsatz in der Kritik die ganze Erkenntnisstheorie und machte damit die Erkenntniss der Dinge an sich unmöglich.

Die in der Kritik der reinen Vernunft gegebene Erkenntnisstheorie Kants ist also ihrer Entstehung nach — als Reaktion gegen den Empirismus — vor allem rationalistisch; Rettung des Rationalismus ist der Zweck, alles andere ist zunächst nur Mittel zu diesem Zweck. Kant ist damit Parteigänger, nicht Vermittler und Richter in dem Streit zwischen Empirismus und Rationalismus. Aber darum ist dieser Gesichtspunkt nicht immer und überall in seinen Schriften und speciell nicht in der Kritik vorherrschend. Letztere ist keineswegs ein ganz einheitliches, widerspruchsloses Werk, stammt sogar, wie sich zeigen wird, aus verschiedenen Zeiten. Daher gibt es manche Stellen in ihr, wo die Rettung des Rationalismus oder die Frage nach der Möglichkeit apriorischer Urteile zurücktritt, und andere Ziele in den Vordergrund gestellt werden, so z. B. fast in der ganzen Dialektik der transscendentale Idealismus, ganz naturgemäss, da er die Lösung des Antinomienproblems bringt, welches der Dialektik ihre Form gegeben hat; anderswo, wie in dem Abschnitt über Phäno-

mena und Noumena, in der transscendentalen Deduktion der zweiten Auflage, in dem Abschnitt vom Schematismus, an vielen Orten der Dialektik und mehreren anderen Stellen wird die Beschränkung der Erkenntniss auf mögliche Erfahrung (d. h. auf alles, was wir an der Hand der Naturgesetze erfahren können) zum Hauptzweck. Kant ist eben von dem jedesmaligen Gedankenkreis abhängig, aus dem heraus er schreibt, und da scheint ihm bald das eine bald das andere wichtiger. Dabei bleibt aber die durch die Entwicklungsgeschichte bedingte grosse Bedeutung des rationalistischen Elements bestehen, und auf dieses ist bei der Lektüre ganz besonders zu achten.

2. Kurze Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft.

Zur Ostermesse 1771 wollte Kant seine Dissertation verbessert und „um ein paar Bogen“ erweitert veröffentlichen. Aber das Unternehmen verzögerte und vergrösserte sich: aus der Dissertation wurde durch ununterbrochene Arbeit in stetiger Entwicklung die Kritik der reinen Vernunft. Fast 12 Jahre hindurch bildeten also ihre Probleme die Hauptbeschäftigung Kants. Sein Briefwechsel mit Marcus Herz gibt uns einigen, wenn auch leider nur sehr ungenügenden Aufschluss über das allmähliche Werden unseres Werkes, welches in der ersten Zeit den an die Antinomienlehre sich anschliessenden Titel: „Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ tragen sollte. Achtmal kündigt er das nahe Erscheinen an, aber ebenso oft hat er die entgegenstehenden Schwierigkeiten unterschätzt und kann sein Versprechen nicht einlösen. An grössere Ausarbeitungen scheint er erst frühestens 1776 gegangen zu sein, nach einem Brief an Herz vom 24. Nov. dieses Jahres, nach welchem er den Inhalt der Kritik nicht mehr auszudenken, sondern nur noch auszufertigen braucht; an letztere Arbeit tritt er erst jetzt heran und kann wegen seiner unaufhörlich unterbrochenen Gesundheit sie erst im Laufe des nächsten Sommers zu vollenden hoffen. Doch ist es sehr wahrscheinlich, dass Kant auch damals noch nicht mit einer zusammenfassenden, in sich abgeschlossenen Darstellung seiner ganzen Lehre begonnen hat, dass also vor der jetzigen Kritik der reinen Vernunft nicht etwa schon ein ähnliches Werk entstanden ist, in welchem die Resultate seines Nachdenkens in einer Weise niedergelegt waren, die er später verwerfen musste. Aber auch schon vor dem Jahre 1776 hat Kant ohne Zweifel, wie die von Erdmann herausgegebenen „Reflexionen“ und Reickes „lose Blätter aus Kants Nachlass“ beweisen, seine Gedanken schriftlich fixirt, wenn eben auch nicht in einem grösseren systematischen Zusammenhang.

In den langen Jahren vor 1789 hat sich ebenso allmählich wie der Inhalt die Form:

entwickelt, nicht nur von jenem beeinflusst, sondern leider auch nur allzu oft ihn beeinflussend, ja sogar erst schaffend.

Der Ausgangspunkt für das Verständniss dieses Gerüstes ist die metaphysische Deduktion der Kategorien (S. 91 ff.). Hier war es Kant nach seiner Meinung in glänzender Weise gelungen, die tote logische Form der Verstandeserkenntniss mit realem Leben zu füllen. Sein ganzes Unternehmen war eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens, um Möglichkeit und Bereich der apriorischen Erkenntniss festzustellen. Nun ist auch die Logik eine Untersuchung der Erkenntnissthätigkeit, wenn auch in anderer Absicht. Da lag es für Kant, der es immer liebte, seinen neuen Wein in alte Schläuche zu füllen, nahe, seine Kritik in die Form einer Logik zu kleiden. Freilich war damit jede freie Bewegung hinsichtlich der Anordnung des Stoffes abgeschnitten, er musste sich einer vorhandenen Einteilung anbequemen.

Als Kant auf diesen unglücklichen Gedanken kam, dem Schema der Logik zu folgen, unterschied er zwei grössere Abschnitte in seinem Stoff, eine wahre und eine falsche Metaphysik. Jene umfasste seine neue Begründung der apriorischen Erkenntniss, diese die Polemik gegen die alte Metaphysik in ihren 4 Hauptteilen: Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie. Von den kosmologischen Antinomien hatte Kant schon in der Dissertation (1770) erkannt, dass sie nur auf einer Verwechselung der Erscheinungen mit Dingen an sich beruhen. Damals glaubte er noch an die Möglichkeit einer Erkenntniss der Dinge an sich. Als er diesen Glauben nach schweren Kämpfen (nach 1772) aufgegeben hatte, erschien ihm jene Verwechselung, welche nur auf diesem die ganze zeitgenössische Philosophie im Banne haltenden Glauben beruhte, ebenso wie letzterer selbst, als eine im Wesen der menschlichen Vernunft liegende und daher unvermeidliche Illusion. Die Antinomien wurden damit zu notwendigen Sophistikationen der reinen Vernunft selbst.

Bald erhielten sie Gesellschaft auf ihrem Ehrenplatz. Auch die übrigen Teile der Metaphysik gingen, wie Kant jetzt einsah, nur in der Irre, weil sie Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselten, und wurden jetzt gleich den Antinomien zu unver-

[1]) Dieser Abschnitt beruht auf den Untersuchungen, welche ich in der Schrift: „Kants Systematik als systembildender Faktor“, Berlin 1887. veröffentlicht habe, woselbst (S. 60—115) die oben nur kurz skizzirte Entstehung des Gerüstes der Kritik ausführlich entwickelt ist. Da diese entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen für das Verständniss der Kritik n. m. A. höchst wichtig sind, hier aber selbstverständlich es nur möglich ist, sie anzudeuten, werde ich nicht umhin können, im weiteren Verlauf noch öfter auf meine Schrift zu verweisen.

meidlichen Illusionen. Positiven Wert musste Kant ihnen absprechen, so leid es ihm thun mochte; aber einen grossen negativen Nutzen hatten sie und damit auch das Recht, im Katalog der Wissenschaften aufgeführt zu werden, — nämlich den, dass sie die irrende Vernunft zu dem Lehrbegriff des Idealismus nötigen. So konnten sie als gleichberechtigter Abschnitt der wahren Metaphysik gegenübertreten; zugleich war es natürlich, dass in diesem zweiten Teile der Idealismus die Hauptsache war als Schlüssel zu den unvermeidlichen Sophistikationen.

Nun wollte Kant seine Untersuchung in die Form einer Logik bringen. Er suchte und wählte[1]) die alte Aristotelische Einteilung in Analytik und Dialektik mit einigen, nicht sehr wesentlichen, Veränderungen in der Bedeutung der Begriffe. Neben den bisherigen beiden Teilen hatte Kant noch Kanon und Architektonik unterschieden. Diese vereinigte er mit einem dritten Abschnitt, der den früheren Namen der jetzt „Dialektik" getauften Wissenschaft, nl. „Disciplin", erhielt, zu der Methodenlehre, um sich auch hier ganz dem logischen Schema anzuschliessen. Diesem entsprechend erhielten die (früher schon abgesonderte) Aesthetik, Analytik und Dialektik (die letzteren beiden als „transscendentale Logik" zusammengefasst, sc. „Logik" im engeren Sinne) den Namen: Elementarlehre.

Auch die einzelnen Teile der Dialektik wurden jetzt mit logischen Formen in Beziehung gebracht. Schon früh hatte Kant drei der metaphysischen Wissenschaften mit den Kategorien der Relation verbunden, die Psychologie mit der Inhärenz, die Theologie mit der Kausalität und die Kosmologie mit der Wechselwirkung. Denselben Kategorien gemäss hatte er die Vernunftschlüsse eingeteilt. Diese gemeinsame Beziehung auf die Kategorien der Relation brachte Kant auf den Gedanken, seine Dialektik auf Grund der logischen Einteilung der Schlüsse aufzubauen und so dem formalen logischen Schema auch hier eine reale Bedeutung zu geben. Dabei kehrte er die Stellung der Theologie und Kosmologie um, indem er letztere jetzt aus dem auf der Kausalität beruhenden hypothetischen, erstere aus dem auf der Wechselwirkung beruhenden disjunktiven Schlusse ableitete. Für die Ontologie blieb so in der Dialektik, welche durch ihre Beziehung auf die Vernunft ein völlig in sich abgeschlossenes System geworden war, kein Platz. Kant brachte sie deshalb als Anhang in der Analytik unter, welche selbst in gewisser Weise nur eine transscendentalisirte Ontologie ist. Einer Ontologie, wie sie sein soll, stellte er also eine Ontologie, wie sie nicht sein soll, unter dem Namen: „Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe" gegenüber und benutzte

[1]) Nach dem 24. Nov. 1776, vgl. Adickes, Kants Systematik S. 73 ff.

diesen Abschnitt dazu, um Leibnitz einer scharfen Kritik zu unterziehen.

Soweit die kurze Skizze der Entstehung des systematischen Gerüstes der Kritik, welche ich zur Erleichterung des Verständnisses voraufzuschicken für nötig erachtete. Die innere Gliederung der einzelnen Abschnitte wird an den betreffenden Stellen „gewürdigt“ werden.

Nur das eine ist hier noch zu sagen, dass die ganze eben besprochene Einteilung und Anordnung des Stoffes eine dem letzteren ganz fremde, ihm also aufgezwungene ist. Die Folge ist natürlich, dass ihm oft Gewalt angethan, ja, um nur die einmal gewählte Form zu füllen, Stoff künstlich gesucht und erfunden wird, — beides Vorgänge, welche das Verständniss sehr erschweren und Nebensächliches oft in den Vordergrund drängen. Ebenso natürlich ist es aber, dass jene ganze gewaltsame Anordnung mit allen ihren Folgen absolut keinen wissenschaftlichen Wert hat, und dass man Kants Gedanken, um sie zu verstehen und unparteiisch zu beurteilen, erst ganz ihres systematischen Gewandes entkleiden muss.

Ist nun die Kritik der reinen Vernunft ein zeitlich einheitliches Werk, oder ist sie aus zeitlich getrennten Stücken zusammengesetzt? Hören wir zunächst, was Kant selbst darüber sagt. 1783 schreibt er an Mendelssohn, er habe das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von mindestens 12 Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der grössten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiss auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht.[1]) Durch den Wortlaut dieser Stelle ist auf jeden Fall die Ansicht ausgeschlossen, dass wir in der Kritik nur eine Zusammenstellung früherer Ausarbeitungen vor uns haben, nicht dagegen die Ansicht, dass in den eigentlichen in 4—5 Monaten ausgearbeiteten Entwurf frühere Materialien eingeschoben wurden, teils gleich bei der Niederschrift, teils später bei nochmaliger genauer Durchsicht des Entwurfes, sei es am Schluss der ganzen Niederschrift, sei es während derselben. Für diese Ansicht sprechen zunächst äussere Gründe. Es wäre im höchsten Grade wunderbar, wenn Kant von den kleineren Ausarbeitungen, die er im Laufe der 70ger Jahre sicher machte, später gar keinen Gebrauch gemacht hätte. Ebenso wunderbar bei der Grösse und dem verwickelten syste-

[1]) Aehnlich äussert Kant sich in einem Brief an Biester (Nicolai?), s. Erdmanns Ausgabe der Kritik der r. Vern., 3te Aufl. S. XI—XII u. S. 662/3.

matischen Gerüste wäre es, wenn Kant seinen ersten Entwurf (am Schluss der ganzen Niederschrift oder auch schon während derselben) nicht einer umfangreicheren Verbesserung unterzogen hätte, wobei sich wieder eine Gelegenheit bot, frühere Materialien einzuschieben. Kant pflegte nach Borowski bei seinen für die Oeffentlichkeit bestimmten Arbeiten zunächst einen kürzeren Entwurf zu machen. Diesen unterzog er sodann einer gründlichen Durchsicht, wobei er die Veränderungen und Einschiebungen auf eingelegten kleinen Papierstreifen niederschrieb. Dann liess er das Ganze abschreiben resp. schrieb es selbst ab (die Kritik wurde abgeschrieben). Dass ein derartiger Entwurf auch in diesem Falle zunächst gemacht wurde, sagt Kant selbst in der Vorrede zur ersten Aufl. S. XII, wo mit dem „ersten Entwurf" offenbar die erste Ausarbeitung jener 4 – 5 Monate gemeint ist vor der ebenfalls innerhalb jener Zeit erfolgten genauen Durchsicht. Unumgänglich nötig aber wird meine Ansicht durch die inneren Verhältnisse der Kritik selbst, welche es unmöglich machen, in ihr ein zeitlich einheitliches Werk zu sehen. Hiernach stellt sich die Sache vielmehr so, das in der Kritik Erzeugnisse verschiedener Zeiten mit und ohne Widersprüche, bald in höchst kunstvoller, bald in völlig ungenügender Verbindung, zuweilen auch fast verbindungslos, mit einander vereinigt sind. Diese Stücke lassen sich in drei Klassen sondern, deren erste die Erzeugnisse der letzten 70ger Jahre bis zum Beginn des Entwurfes umfasst, teils kleinere selbstständige Reflexionen zu den einzelnen Problemen, teils abgeschlossene Darstellungen dieser Probleme selbst, ausserdem eine etwas grössere selbstständige Ausarbeitung: eine Darstellung der Antinomienlehre. Den eigentlichen am Anfange jener 4—5 Monate begonnenen Entwurf bezeichne ich im Folgenden als „kurzen Abriss", weil er in kurzer, im grossen und ganzen von Wiederholungen freier Weise fast alle Probleme der jetzigen Kritik behandelt. Falls es mir gelungen ist, diesen „Abriss" in den Anmerkungen im wesentlichen zu rekonstruiren, so muss derselbe ein übersichtliches, einheitliches, klar geschriebenes Werk gewesen sein, dessen gesonderte Veröffentlichung vielleicht der Verbreitung von Kants Philosophie förderlicher gewesen wäre als die der jetzigen Kritik. Von vornherein hat Kant nach meiner Ansicht die Absicht gehabt, den „kurzen Abriss" durch ältere Materialien noch wesentlich zu ergänzen, und ev. deshalb an einer Stelle (in der transscendentalen Deduktion) das Problem eigentlich überhaupt nur aufgestellt und die Lösung daneben, ohne sie näher zu begründen. Die dritte Klasse — die späteren Zusätze — beginnen schon, bevor der „kurze Abriss" vollendet war. Hauptsächlich bestehen sie in einer wichtigen Aenderung der Problemstellung in der Einleitung (durch Beziehung auf den

Gegensatz „analytisch-synthetisch“)[1]) und in Einführung des Lehrbegriffs vom Schematismus. Die meisten übrigen späteren Zusätze haben nur den Zweck, auf diese beiden neuen Lehren an verschiedenen Stellen zu verweisen. Der grösste Teil des „Ideals der reinen Vernunft“ (des letzten Hauptstücks der Dialektik) sowie die ganze Methodenlehre setzen jene veränderte Problemstellung in der Einleitung, grösstentheils auch den Schematismus, voraus.

Dass Kant schon vor Beendigung des Entwurfes diese Zusätze machte, wird seinen Grund darin haben, dass, da rasche Förderung seiner Arbeit ihm offenbar Herzenswunsch war, er bei Annäherung an den Schluss des „Abrisses“ dem Abschreiber durch endgültige Redigirung des Anfanges ermöglichen wollte mit der Abschrift zu beginnen, und dass zu gleicher Zeit das Problem, warum „Sein“ kein reales Prädikat sein kann, ihm die ganze Bedeutung des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urteilen noch einmal recht vor Augen führte (s. Anm. 1 zu S. 475 der vorlieg. Ausgabe). Uebrigens ist es von vornherein wahrscheinlich, dass nicht alle späteren Zusätze erst frühestens aus dieser Zeit stammen, sondern auch schon vorher werden bei passenden Gelegenheiten, wo in früheren Abschnitten Behandeltes wieder berührt wurde, Zusätze, Streichungen und Verbesserungen gemacht sein. Ebenso wird es mit der Einfügung älterer Materialien bewandt gewesen sein.

Die Kriterien, nach denen ich diese verschiedenen Stücke von einander gesondert habe, sind im allgemeinen natürlich die Grundsätze historisch-kritischer Quellenuntersuchung, deren Anwendung im vorliegenden Fall aber durch den Umstand erschwert wird, dass wir es nicht mit mehreren, oftmals sehr verschiedenen Personen zu thun haben, deren Gedanken später durch eine ev. von ihnen wieder ebenso verschiedene Person zusammengesetzt wurden, wo dann die einzelnen Stücke sich durch den ihnen aufgedrückten Geistesstempel, durch Ort, Zeit und Umstände von einander unterscheiden lassen, — dass wir es vielmehr mit einem Manne zu thun haben, der mit teilweise sehr grosser

[1]) Diese Ansicht wird ohne Zweifel bei vielen auf Widerstand stossen, nach deren Meinung die jetzige Problemstellung der Einleitung die specifisch kritische ist. Aber hätte Kant ihr bei Abfassung des „kurzen Abrisses“ schon dieselbe Bedeutung beigemessen, wie später, so hätte er sich notwendig bei der Lösung der einzelnen Probleme auf sie beziehen müssen, so in der Aesthetik, Analytik, bei den Grundsätzen. In den Prolegomena, die wirklich von vornherein mit Rücksicht auf jene Problemstellung geschrieben wurden, und in den später zugefügten Stücken der jetzigen Kritik der reinen Vernunft, wie auch in manchen Veränderungen der zweiten Auflage (z. B. § 3 und § 5) ist das wirklich der Fall. Dass es dagegen in allen früheren Abschnitten der Kritik (im „kurzen Abriss“) nicht geschehen ist, bildet einen nicht unwichtigen, indirekten Beweis für meine obige Behauptung.

Kunst zeitlich nur durch höchstens wenige Jahre getrennte Arbeiten mit einander verband und in einander schlang. Kein Wunder, dass die grosse Mehrzahl der Kenner bisher in der Kritik ein, wenigstens im allgemeinen, zeitlich und selbst inhaltlich einheitliches Werk sah! Kein Wunder aber auch, wenn der hier zum ersten Mal im Zusammenhang unternommene Versuch, die einzelnen Teile zu sondern, vielleicht an manchen Stellen fehlgeschlagen hat!

Noch einige Worte über die einzelnen Kriterien bei der Quellenscheidung!

1) Am leichtesten ist letztere, wenn Gedanken in ihren jetzigen Zusammenhang nicht hineinpassen, ev. aber bei Ausscheidung der nächst vorangehenden sich zwanglos an frühere anschliessen. So bei falschen oder ungeschickten Verknüpfungen, bes. bei Demonstrativpronomen und Partikeln, die in ihrer jetzigen Umgebung verbindungslos stehen.

2) Dispositionsfehler. Bisweilen scheinen zwei verschiedene Dispositionen sich in einem Abschnitt zu kreuzen. Das ist daraus zu erklären, dass späterer Einschiebungen wegen die ursprüngliche Disposition umgeändert werden musste, an einigen Stellen aber doch noch durchscheint. So z. B. in der Analytik in Beziehung auf den „Schematismus", bei den Postulaten, in dem Hauptstück von den Antinomien und in der Einleitung.

3) Wiederholungen. Es ist wenig wahrscheinlich, dass Kant direkt nach einander sich drei- und mehrmal wiederholt hat, ohne die Wiederholungen als solche anzukündigen; das wäre doch eine zu grosse Geschmacklosigkeit. Dazu kommt, dass diese Wiederholungen oft schon lange Bekanntes als etwas ganz Neues, noch nie Besprochenes einführen oder früher Nebensächliches zur Hauptsache machen.

4) Widersprüche. Sie sind unerklärlich bei der Annahme, dass Kant das eine Stück mit dem genauen Bewusstsein vom Inhalt des andern geschrieben hat, namentlich die Widersprüche in der Terminologie, da letztere doch stets der Ausfluss des ganzen jedesmaligen Apperceptionsinhaltes ist, und Verschiedenheiten jener stets auf Verschiedenheiten dieses zurückzuführen sind. Wohl möglich und psychologisch erklärbar ist es dagegen, dass Kant später, einige Zeit nach der Entstehung eines Abschnittes, nach flüchtiger Kenntnissnahme seines Inhaltes, ihm den widersprechenden anfügte, weil er sich in dem Augenblick des Widerspruchs nicht bewusst geworden war, auf jeden Fall nicht der ganzen Bedeutung desselben.

5) Beziehungen auf später eingefügte Stücke.

Manchem werden vielleicht diese Gründe nicht genügen, um

auf sie hin die Kritik der reinen Vernunft in verschiedene Zeiten zu verlegen. Er möge sich klar machen, welche unerhörte und unerklärliche Vernachlässigung und Sorglosigkeit in der Gedankenentwicklung, welche Unverfrorenheit dem Leser gegenüber er Kant durch die Annahme zur Last legt, dass dieser sich so viele Widersprüche, Wiederholungen, Dispositionsfehler und ungeschickte oder gar falsche Verknüpfungen in einer zeitlich einheitlichen, ruhig verlaufenden Darstellung hat zu Schulden kommen lassen. Ganz anders bei der entgegengesetzten Ansicht. Da wird alles psychologisch völlig erklärlich durch die vielbezeugte bekannte Gleichgültigkeit des älteren kritischen Kants gegen dass äussere Gewand seiner Schriften. Was bei jener Ansicht falsches oder wenigstens höchst unklares Denken war, ist nach dieser nur eine (natürlich nicht scharf genug zu verurteilende!) Sorglosigkeit in der Einfügung neuer Abschnitte in den alten Zusammenhang. Kant hatte das brennende Verlangen, die mehr als 10jährige Arbeit endlich zu einem Abschluss zu bringen. Es lässt sich denken, dass er von älteren Materialen möglichst viel benutzen wollte, und dass er bei deren Einfügung in den „kurzen Abriss", wie auch bei sonstigen Verbesserungen desselben, sich den Inhalt der zu vereinigenden Stellen nicht immer bis ins einzelne hinein vergegenwärtigte, sondern es bei einer notdürftigen äusseren, oft sogar falschen Verknüpfung bewenden liess.

Ich kann es nicht unterlassen, auf die Prolegomena zu verweisen, die, wie B. Erdmann in seiner Ausgabe derselben (1878) nachgewiesen hat, auch kein zeitlich und inhaltlich einheitliches Werk sind. Vielmehr ist ein rein erläuternder Auszug aus der Kritik der reinen Vernunft später durch polemische Zusätze wesentlich umgestaltet. Und nach Vaihinger (Philos. Monatshefte 1879) ist in den § 4 der Prolegomena aus Versehen ein Stück eingeschoben, welches eigentlich an das Ende des § 2 gehört; und Kant hat es gar nicht bemerkt!

Zum Schluss füge ich eine Uebersicht über die Entstehung der einzelnen Teile der Kritik gemäss meiner Hypothese bei; eine genauere Datirung ist nach dem bisher vorhandenen Material unmöglich. Die Jahreszahlen sind auch hier, wo nichts anderes angegeben, die der zweiten Originalausgabe, die Buchstaben und Ziffern beziehen sich auf meine Randdisposition. Abgesehen vom „kurzen Abriss" und von der „Antinomienlehre", bei denen die jetzige Folge im Druck zugleich die zeitliche bezeichnen wird, folgen diejenigen Abschnitte, deren gegenseitiges zeitliches Verhältniss nicht festgestellt werden konnte, direkt auf einander, ohne durch einen Strich getrennt zu sein.

S. 24/5: b, vielleicht auch S. 26: e. S. 108/9: e (?) A. S. 110-2: a (?). A. S. 95/6: a; S. 127 Anm. [1]); A. S. 116-9: b, c, d (?). A. S.

98-110: 1 a, b; 2 b; 3 a, c. A. S. 120-124: a, b, c, d, e, f, h. S. 219:b. S. 225/6: b. S. 246/7: h. S. 251-6: 1 1-5 (5 vielleicht aus späterer Zeit). S. 261/2: d. S. 262/3: a. S. 333-6: V (?). S. 336-342: VI, VII. S. 382-6: e, f. 386-9: h. A. S. 356-61: c. A. S. 373-7: h, i. Antinomienlehre: S. 435-53: II, III; S. 454-7; S. 458, 460; S. 462-5; S. 466, 468, 470; S. 472-5; S. 476, 478; S. 480-3; S. 487, 489; S. 490-503: V; S. 504-5: a; S. 509-12: d, e; S. 525-34: a-g.

S. 548-51: 5, 6, 7. S. 591/2: 7.

Kurzer Abriss: S. 33-40: § 1 und § 2. S. 42-45. S. 46-8: § 4 (ohne die beiden letzten Sätze der Nummer 4). S. 49-55: § 6, § 7 a (ohne einen kleinen Zusatz zu § 6). S. 89-101. S. 102-104: a (?) S. 104-108: b, c, d. S. 108/9: e (?). A. S. 110-2: a und c oder A. S. 95-6: a; S. 127 Anm. [1]); A. S. 116-119: b, c, d (ohne die Anmerkung b 1). S. 200-2: 1, 2. S. 202 Anm [1]). S. 203/4: b. S. 207 Anm. [1]). S. 208-217: b, c, d. S. 218 Anm. [1]). S. 220-223: c, d. S. 224 Anm. [1]). S. 226/7: c. S. 228-232: e-i. S. 232 Anm. [1]). S. 234-241: c, d, e. S. 256 Anm. [1]). S. 258-61: b, c. S. 265-7: b; S. 268/9: β; S. 269/70: 3. S. 305 Anm. [1]) (S. 263-5 der vorliegenden Ausgabe): IV a 1-4 (vielleicht sind jedoch 2 und 4 spätere Zusätze); S. 309-14: b, c, d. S. 316-324: I, II. S. 346-9: IX. S. 377-80: a-c. S. 390-8: VIII, IX. S. 399-406: I. A. S. 348-51: II. A. S. 353-6: b. A. S. 361-4: a. A. S. 366-73: a-g. A. S. 384-96: b. S. 432-5: I; S. 506-9: b, c; S. 513-25: VII, VIII (?); S. 534/5: h (vermittelst der letzten 4 Stücke wurde zugleich die „Antinomienlehre" (s. oben) in den „K. A." eingefügt). S. 536-95 (ohne S. 548-51: 5, 6, 7; und S. 591/2: 7). S. 595-608: a-p. S. 611-19: III.

Zugleich mit dem „kurzen Abriss", auf jeden Fall nach der Aesthetik, vielleicht gegen Schluss der Analytik, enstanden folgende Stücke der Einleitung zu A:

S. 1 Anm. [1]) (S. 35 der vorliegenden Ausgabe): A a, b. S. 6-9: A c, d, e 1. S. 24: a. S. 27/8: f. S. 28-30: h.

In den „kurzen Abriss" wurden eingefügt, ungewiss wann, auf jeden Fall vor Ergänzung der Einleitung:

S. 74—88. S. 102—4: a (?). S. 116—121: a, b, c u. A. S. 95—128 u. einige Zeit später A. S. 128—130: VII. S. 241—4: f. S. 244—6: g. S. 247—9: i.

Vielleicht aus derselben Zeit: A. S. 377—80: k, l. S. 609—11: q.

Bevor der „kurze Abriss" mit S. 620 fortgeführt wurde, erhielt die Einleitung zu A folgende Ergänzungen:

S. 9/10: 2. S. 10—13: IV. S. 14 Anm. [1]) (S. 49 der vorliegenden Ausgabe). S. 24—6: b, c. S. 26/7: e. S. 28: g.

Kurzer Abriss: S. 620—670 (höchstens 692).

Zwischen die Ergänzung der Einleitung und S. 670 (ev. 692) des kurzen Abrisses fällt folgender Abschnitt: S. 169—200.

Kurzer Abriss: S. 670 (ev. 692)—884.
S. 204—6: c. S. 223—4: e. S. 342—6: VIII.

In die Zeit nach der Ergänzung der Einleitung, im übrigen unbestimmt wann, fallen:

S. 47: die beiden letzten Sätze von Nummer 4). S. 49: Zusatz zu § 6. S. 55—8: b. S. 59—66: I (durch einige Zeit vom vorhergehenden Stücke getrennt). S. 121—4: d, e. Durch einige Zeit von letzterem Zusatz getrennt, ungewiss ob früher oder später: S. 124-7: a u. S. 127 Anm. [1]). S.217|8: e, f. S. 227|8: d. S. 249-51: k. S. 264|5: b. S. 267|8: a 1, a 2α; S. 270-2: 4; S. 272-4: b 1 u. 2; S. 279-87: c. S. 294-7: I. S. 297-303: II. S. 304|5: III. S. 314|5: V. (Diese letzten vier Stücke wohl aus verschiedenen Zeiten). S. 324 bis 333: III, IV. S. 333-6: V (?). S. 349-77: I-VI. S. 380-2: d. S. 386: g (zugleich wurden S. 382-9: e, f, h in den „kurzen Abriss" eingefügt). A. S. 351-3: a. A. S. 365|6: b. A. S. 381-4: a. A. S. 396-405: VII. S. 459, 461, 467, 469, 471, 477, 479, 484-6, 488.

KRITIK

DER

REINEN VERNUNFT.[1]

[1]) „Kritik" bedeutet 1. Untersuchung, 2. Beschränkung, Disciplin. Die erstere Bedeutung bezeichnet die Aufgabe des ganzen Werkes und ist auf jeden Fall die ursprüngliche, die zweite geht nur auf die Aufgabe der Dialektik und ist auf die besondere Hochschätzung, ja sogar Bevorzugung zurückzuführen, welche Kant letzterer zeitweise angedeihen liess.

„Vernunft" gebraucht Kant ebenfalls in verschiedener Bedeutung. 1. In der weitesten umfasst sie die gesammten von Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse, wie sie in den drei Kritiken von K. bestimmt sind. 2. Gewöhnlich wird aber ihr Gebiet auf die theoretischen reinen Erkenntnisse beschränkt, so in der obigen Ueberschrift, wo sie also reine Sinnlichkeit, reinen Verstand und reine Vernunft (im engsten Sinne) umfasst. 3. Diese letztere ist das Untersuchungsobjekt der Dialektik und soll Principien enthalten für die transcendenten Erkenntnisse, die nicht nur von Erfahrung unabhängig sind, sondern auch über alle Erfahrung hinausgehen.

[Baco de Verulamio.

Instauratio magna. Praefatio.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent: ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant — et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.] [1])

[1]) Zusatz von B.

Sr. Excellenz

dem Königl. Staatsminister

Freiherrn von Zedlitz.

Gnädiger Herr!

Den Wachstum der Wissenschaften an seinem Teile befördern, heisst an Ew. Excellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenen, nicht blos durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere Verhältniss eines Liebhabers und erleuchteten Kenners, innigst verbunden. Deswegen bediene ich mich auch des einigen Mittels, das gewissermassen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für das gnädige Zutrauen zu bezeigen, womit Ew. Excellenz mich beehren, als könne ich zu dieser Absicht etwas beitragen.

[Demselben gnädigen Augenmerke, dessen Ew. Excellenz die erste Auflage dieses Werks gewürdigt haben, widme ich nun auch diese zweite und hiemit

zugleich alle übrige Angelegenheit] [I]) meiner literärischen Bestimmung und bin mit der tiefsten Verehrung

Ew. Excellenz

unterthänig gehorsamster Diener

Königsberg, den 23. April 1787. [II])

Immanuel Kant.

[I]) Statt dessen stehen in A folgende Worte:
„Wen das spekulative Leben vergnügt, dem ist, unter mässigen Wünschen, der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen gross, obzwar entfernt ist, und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird.

Einem solchem und dessen gnädigem Augenmerke widme ich nun diese Schrift und seinem Schutze alle übrige Angelengeheit“ u. s. w.

[II]) In A ist die Vorrede vom 29. März 1781 datirt.

Vorrede I

zur ersten Auflage vom Jahre 1781.

I. Der bisherige Zustand der Metaphysik.

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld.
Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe
der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hin-
reichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie (wie es auch
ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren
Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, dass auf diese II
Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse,
weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich ge-
nötigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die
allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und
gleichwohl so unverdächtig scheinen, dass auch die ge-
meine Menschenvernunft damit im Einverständnisse stehet.
Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Wider-
sprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, dass
irgendwo verborgene Irrtümer zum Grunde liegen müssen,
die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze,
deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Er-
fahrung hinausgehen, keinen Probierstein der Erfahrung
mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen
Streitigkeiten heisst nun Metaphysik.

Es war eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und, wenn man den Willen für die That nimmt, so verdiente sie, wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes, allerdings diesen

Ehrennamen. Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen, und die Ma-
III trone klagt, verstossen und verlassen, wie Hekuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops.* — Ovid. Metam.

Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus, und die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrenneten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung. Da ihrer aber zum Glück nur wenige waren, so konnten sie nicht hindern, dass jene sie nicht immer wieder aufs neue, obgleich nach keinem unter sich einstimmigen Plane, wieder anzubauen versuchten. In neueren Zeiten schien es zwar einmal, als sollte allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie des menschlichen Verstandes (von dem berühmten Locke) ein Ende gemacht und die Rechtmässigkeit jener Ansprüche völlig entschieden werden; es fand sich aber, dass, obgleich die Geburt jener vorgegebenen Königin aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung abgeleitet wurde und dadurch ihre Anmassung mit Recht hätte verdächtig werden müssen, dennoch, weil diese Genealogie ihr in
IV der That fälschlich angedichtet war, sie ihre Ansprüche noch immer behauptete, wodurch alles wiederum in den veralteten wurmstichigen Dogmatism und daraus in die Geringschätzung verfiel, daraus man die Wissenschaft hatte ziehen wollen. Jetzt, nachdem alle Wege (wie man sich überredet) vergeblich versucht sind, herrscht Ueberdruss und gänzlicher Indifferentism, die Mutter des Chaos und der Nacht in Wissenschaften, aber doch zugleich der Ursprung, wenigstens das Vorspiel einer nahen Umschaffung und Aufklärung derselben, wenn sie durch übel angebrachten Fleiss dunkel, verwirrt und unbrauchbar geworden.

II. Er erfordert notwendig eine Kritik der rein. Vern.

Es ist nämlich umsonst, Gleichgültigkeit in Ansehung solcher Nachforschungen erkünsteln zu wollen, deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann. Auch fallen jene vorgebliche Indifferentisten, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Tone unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas denken, in metaphysische Behauptungen un-

vermeidlich zurück, gegen die sie doch so viel Verachtung vorgaben. Indessen ist diese Gleichgültigkeit, die sich mitten in dem Flor aller Wissenschaften eräugnet und gerade diejenige trifft, auf deren Kenntnisse, wenn dergleichen zu haben wären, man unter allen am wenigsten Verzicht thun würde, doch ein Phänomen, das Aufmerk- V
samkeit und Nachsinnen verdient. Sie ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften *Urteilskraft** des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten lässt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniss, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmassungen, nicht durch Machtsprüche, VI
sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen, abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als die *Kritik der reinen Vernunft* selbst.

Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftsvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen es, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen, derselben, alles aber aus Principien.

a. Die Materie der kritischen Untersuchung.

Diesen Weg, den einzigen, der übrig gelassen war, bin ich nun eingeschlagen und schmeichle mir, auf demselben die Abstellung aller Irrungen angetroffen zu haben, die bisher die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweiet hatten. Ich bin ihren Fragen nicht

* Man hört hin und wieder Klagen über Seichtigkeit der Denkungsart unserer Zeit und den Verfall gründlicher Wissenschaft. Allein ich sehe nicht, dass die, deren Grund gut gelegt ist, als Mathematik, Naturlehre u. s. w. diesen Vorwurf im mindesten verdienen, sondern vielmehr den alten Ruhm der Gründlichkeit behaupten, in der letzteren aber sogar übertreffen. Eben derselbe Geist würde sich nun auch in anderen Arten von Erkenntniss wirksam beweisen, wäre nur allererst für die Berichtigung ihrer Principien gesorgt worden. In Ermangelung derselben sind Gleichgültigkeit und Zweifel und endlich strenge Kritik vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart. Unser Zeitalter ist das einentliche Zeitalter der Kritik, der sich Alles unterwerfen muss. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.

dadurch etwa ausgewichen, dass ich mich mit dem Unvermögen der menschlichen Vernunft entschuldigte; sondern ich habe sie nach Principien vollständig specificirt und, nachdem ich den Punkt des Missverstandes der Vernunft mit ihr selbst entdeckt hatte, sie zu ihrer völligen Be-
VII friedigung aufgelöst. Zwar ist die Beantwortung jener Fragen gar nicht so ausgefallen, als dogmatisch schwärmende Wissbegierde erwarten mochte; denn die könnte nicht anders als durch Zauberkünste, darauf ich mich nicht verstehe, befriedigt werden. Allein, das war auch wohl nicht die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft; und die Pflicht der Philosophie war: das Blendwerk, das aus Missdeutung entprang, aufzuheben, sollte auch noch so viel gepriesener und beliebter Wahn dabei zu nichte gehen. In dieser Beschäftigung habe ich Ausführlichkeit mein grosses Augenmerk sein lassen und ich erkühne mich zu sagen, dass nicht eine einzige metaphysische Aufgabe sein müsse, die hier nicht aufgelöst, oder zu deren Auflösung nicht wenigstens der Schlüssel dargereicht worden. In der That ist auch reine Vernunft eine so vollkommene Einheit: dass, wenn das Princip derselben auch nur zu einer einzigen aller der Fragen, die ihr durch ihre eigene Natur aufgegeben sind, unzureichend wäre, man dieses immerhin nur wegwerfen könnte, weil es alsdann auch keiner der übrigen mit völliger Zuverlässigkeit gewachsen sein würde.

Ich glaube, indem ich dieses sage, in dem Gesichte
VIII des Lesers einen mit Verachtung vermischten Unwillen über, dem Anscheine nach, so ruhmredige und unbescheidene Ansprüche wahrzunehmen, und gleichwohl sind sie ohne Vergleichung gemässigter, als die eines jeden Verfassers des gemeinsten Programms, der darin etwa die einfache Natur der Seele, oder die Notwendigkeit eines ersten Weltanfanges zu beweisen vorgibt. Denn dieser macht sich anheischig, die menschliche Erkenntniss über alle Grenzen möglicher Erfahrung hinaus zu erweitern, wovon ich demütig gestehe: dass dieses mein Vermögen gänzlich übersteige, an dessen Statt ich es lediglich mit der Vernunft selbst und ihrem reinen Denken zu thun habe, nach deren ausführlicher Kenntniss ich nicht weit um mich suchen darf, weil ich sie in mir selbst antreffe, und wovon mir auch schon die gemeine Logik ein Beispiel gibt, dass sich alle ihre einfache Handlungen völlig und systematisch aufzählen lassen; nur dass hier die Frage aufgeworfen wird, wie viel ich mit derselben,

wenn mir aller Stoff und Beistand der Erfahrung genommen wird, etwa auszurichten hoffen dürfe.

So viel von der Vollständigkeit in Erreichung eines jeden, und der Ausführlichkeit in Erreichung aller Zwecke zusammen, die nicht ein beliebiger Vorsatz, sondern die Natur der Erkenntniss selbst uns aufgibt, als der Materie unserer kritischen Untersuchung.

Noch sind Gewissheit und Deutlichkeit, zwei IX
Stücke, die die Form derselben betreffen, als wesentliche b. Die Form derselben.
Forderungen anzusehen, die man an den Verfasser, der sich an eine so schlüpfrige Unternehmung wagt, mit Recht thun kann.

Was nun die Gewissheit betrifft, so habe ich mir 1. Gewissheit.
selbst das Urteil gesprochen: dass es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen, und dass alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Waare sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, sobald sie entdeckt wird, beschlagen werden muss. Denn das kündigt eine jede Erkenntniss, die *a priori* feststehen soll, selbst an: dass sie vor schlechthin notwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse *a priori* noch viel mehr, die das Richtmass, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewissheit sein soll. Ob ich nun das, wozu ich mich anheischig mache, in diesem Stücke geleistet habe, das bleibt gänzlich dem Urteile des Lesers anheimgestellt, weil es dem Verfasser nur geziemt, Gründe vorzulegen, nicht aber über die Wirkung derselben bei seinen Richtern zu urteilen. Damit aber nicht etwas unschuldigerweise
an der Schwächung derselben Ursache sei, so mag es X
ihm wohl erlaubt sein, diejenigen Stellen, die zu einigem Misstrauen Anlass geben könnten, ob sie gleich nur den Nebenzweck angehen, selbst anzumerken, um den Einfluss, den auch nur die mindeste Bedenklichkeit des Lesers in diesem Punkte auf sein Urteil, in Ansehung des Hauptzwecks, haben möchte, bei Zeiten abzuhalten.

Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs, wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transcendentalen Analytik, unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe ge-

kostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe *a priori* darthun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den
XI Erkenntnisskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten, und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzweckes von grosser Wichtigkeit ist, so gehöret sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen und nicht: wie ist das Vermögen zu Denken selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und insofern etwas einer Hypothese Aehnliches an sich hat, (ob es gleich, wie ich bei anderer Gelegenheit zeigen werde, sich in der That nicht so verhält), so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubniss nehme, zu meinen, und dem Leser also auch freistehen müsse, anders zu meinen. In Betracht dessen muss ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: dass, im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Ueberzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir hier vornehmlich zu thun ist, ihre ganze Stärke bekomme: wozu allenfalls dasjenige, was Seite 92 bis 93 [1]) gesagt wird, allein hinreichend sein kann.

2. Deutlichkeit.

Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser das Recht, zuerst die diskursive (logische Deut-
XII lichkeit, durch Begriffe, dann aber auch die intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, durch Anschauungen, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen, *in concreto* zu fordern. Für die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Vrsache, dass ich der zweiten, obzwar nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leisten können. Ich bin fast beständig im Fortgange meiner Arbeit unschlüssig gewesen, wie ich es hiemit halten sollte. Beispiele und Erläuterungen schienen mir immer nöthig und flossen

[1]) B: 124—126.

daher auch wirklich im ersten Entwurfe an ihren Stellen gehörig ein. Ich sahe aber die Grösse meiner Aufgabe und die Menge der Gegenstände, womit ich es zu thun haben würde, gar bald ein, und da ich gewahr ward, dass diese ganz allein, im trockenen, bloss *scholastischen* Vortrage, das Werk schon genug ausdehnen würden, so fand ich es unratsam, es durch Beispiele und Erläuterunpen, die nur in *populärer* Absicht notwendig sind, noch mehr anzuschwellen, zumal diese Arbeit keinesweges dem populären Gebrauche angemessen werden könnte und die eigentlichen Kenner der Wissenschaft diese Erleichterung nicht so nötig haben, ob sie zwar jederzeit angenehm ist, hier aber sogar etwas Zweckwidriges nach sich ziehen konnte. Abt *Terrasson*
sagt zwar: wenn man die Grösse eines Buches nicht XIII
nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit misst, die man nötig hat, es zu verstehen, so könne man von manchem Buche sagen: *dass es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre*. Andererseits aber, wenn man auf die Fasslichkeit eines weitläuftigen, dennoch aber in einem Princip zusammenhängenden Ganzen spekulativer Erkenntniss seine Absicht richtet, kännte man mit eben so gutem Rechte sagen: *manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht so gar deutlich hätte werden sollen*. Denn die Hülfsmittel der Deutlichkeit helfen zwar in *Teilen*, zerstreuen aber öfters im *Ganzen*, indem sie den Leser nicht schnell gnug zu Ueberschauung des Ganzeu gelangen lassen und durch alle ihre helle Farben gleichwohl die Artikulation, oder den Gliederbau des Systems verkleben und unkenntlich machen, auf den es doch, um über die Einheit und Tüchtigkeit desselben urteilen zu können, am meisten ankommt.

III. Die Kritik als Vorarbeit zum System der Vernunft.

Es kann, wie mich dünkt, dem Leser zu nicht geringer Anlockung dienen, seine Bemühung mit der des *Verfassers* zu vereinigen, wenn er die Aussicht hat, ein
grosses und wichtiges Werk, nach dem vorgelegten Ent- XIV
wurfe, ganz und doch dauerhaft zu vollführen. Nun ist Metaphysik nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung und zwar in kurzer Zeit, und mit nur wenigcr, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, so dass nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten ver-

mehren zu können. Denn es ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet. Es kann uns hier nichts entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird, sobald man nur das gemeinschaftliche Princip desselben entdeckt hat. Die vollkommene Einheit dieser Art Erkenntnisse, und zwar aus lauter reinen Begriffen, ohne dass irgend etwas von Erfahrung, oder auch nur besondere Anschauung, die zur bestimmten Erfahrung leiten sollte, auf sie einigen Einfluss haben kann, sie zu erweitern und zu vermehren, macht diese unbedingte Vollständigkeit nicht allein thunlich, sondern auch notwendig. *Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.* Persius.

XV Ein solches System der reinen (spekulativen) Vernunft hoffe ich unter dem Titel: Metaphysik der Natur, selbst zu liefern, welches bei noch nicht der Hälfte der Weitläuftigkeit, dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll, als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen musste, und einen ganz verwachsenen Boden zu reinigen und zu ebenen hatte. Hier erwarte ich an meinem Leser die Geduld und Unparteilichkeit eines Richters, dort aber die Willfährigkeit und den Beistand eines Mithelfers; denn, so vollständig auch alle Principien zu dem System in der Kritik vorgetragen sind, so gehört zur Ausführlichkeit des Systems selbst doch noch, dass es auch an keinen abgeleiteten Begriffen mangele, die man *a priori* nicht in Ueberschlag bringen kann, sondern die nach und nach aufgesucht werden müssen, ingleichen, da dort die ganze Synthesis der Begriffe erschöpft wurde, so wird überdem hier gefodert, dass eben dasselbe auch in Ansehung der Analysis geschehe, welches alles leicht und mehr Unterhaltung als Arbeit ist.

IV. Bemerkungen über den Druck.

Ich habe nur noch einiges in Ansehung des Drucks anzumerken. Da der Anfang desselben etwas verspätet war, so konnte ich nur etwa die Hälfte der Aushänge-
XVI bogen zu sehen bekommen, in denen ich zwar einige, den Sinn aber nicht verwirrende Druckfehler antreffe, ausser demjenigen, der S. 379[1]) Zeile 4 von unten vorkommt, da specifisch anstatt skeptisch gelesen werden muss. Die Antinomie der reinen Vernunft, von

[1]) s. Beilage II zu dieser Ausgabe. S. 379.

Seite 425 bis 461[1]), ist so, nach Art einer Tafel, angestellt, dass alles, was zur Thesis gehört, auf der linken, was aber zur Antithesis gehört, auf der rechten Seite immer fortläuft, welches ich darum so anordnete, damit Satz und Gegensatz desto leichter mit einander verglichen werden könnte.

[1]) B. S. 454–489.

VII

Vorrede

zur zweiten Auflage vom Jahre 1787.

I. Jedes Studium ist nur dann eine Wissenschaft zu nennen, wenn es einen sichern Fortgang hat. Diesen hat

Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. Wenn sie nach viel gemachten Anstalten und Zurüstungen, sobald es zum Zwecke kommt, in Stecken gerät, oder, um diesen zu erreichen, öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschlagen muss; imgleichen wenn es nicht möglich ist, die verschiedenen Mitarbeiter in der Art, wie die gemeinschaftliche Absicht verfolgt werden soll, einhellig zu machen: so kann man immer überzeugt sein, dass ein solches Studium bei weitem noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen, sondern ein blosses Herumtappen sei, und es ist schon ein Verdienst um die Vernunft, diesen Weg womöglich ausfindig zu machen, sollte auch manches als vergeblich aufgegeben werden müssen, was in dem ohne Ueberlegung vorher genommenen Zwecke enthalten war.

VIII

II. die Logik dem Umstande zu verdanken, dass sie von allen Objekten der Erkenntniss abstrahiert;

Dass die Logik diesen sicheren Gang schon von den ältesten Zeiten her gegangen sei, lässt sich daraus ersehen, dass sie seit dem Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, wenn man ihr nicht etwa die Wegschaffung einiger entbehrlichen Subtilitäten, oder deutlichere Bestimmung des Vorgetragenen, als Verbesserungen anrechnen will, welches aber mehr zur Eleganz, als zur Sicherheit der Wissenschaft gehört. Merkwürdig ist noch an ihr, dass sie auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können, und also allem Ansehen nach geschlossen und vollendet zu sein scheint. Denn, wenn einige Neuere sie dadurch zu erweitern dachten, dass sie teils psychologische Kapitel von den verschie-

denen Erkenntnisskräften (der Einbildungskraft, dem Witze,), teils **metaphysische** über den Ursprung der Erkenntniss oder der verschiedenen Art der Gewissheit nach Verschiedenheit der Objekte, (dem Idealism, Skepticism u. s. w.), teils **antropolopische** von Vorurteilen (den Ursachen derselben und Gegenmitteln) hineinschoben, so rührt dieses von ihrer Unkunde der eigentümlichen Natur dieser Wissenschaft her. Es ist nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen in einander laufen lässt; die Grenze der Logik aber ist dadurch ganz genau bestimmt, dass sie eine Wissenschaft ist, welche nichts als IX
die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirisch sein, einen Ursprung oder Objekt haben, welches es wolle, in unserem Gemüte zufällige oder natürliche Hindernisse antreffen,) ausführlich darlegt und strenge beweiset.

Dass es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vorteil hat sie blos ihrer Eingeschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objekten der Erkenntniss und ihrem Unterschiede zu abstrahiren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als mit sich selbst und seiner Form, zu thun hat. Weit schwerer musste es natürlicher Weise für die Vernunft sein, den sicheren Weg der Wissenschaft einzuschlagen, wenn sie nicht blos mit sich selbst, sondern auch mit Objekten su schaffen hat; daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur den Vorhof der Wissenschaft ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zu Beurteilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objektiv so genannten Wissenschaften suchen muss.

III. unter den objektiven Vernunftwissenschaften

So fern in diesen nun Vernunft sein soll, so muss darin etwas *a priori* erkannt werden, und ihre Erkenntniss kann auf zweierlei Art auf ihren Gegenstand bezogen werden, entweder diesen und seinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muss) **bloss zu bestimmen**, oder ihn auch **wirklich zu machen**. Die erste ist **theoretische**, die andere **praktische Erkenntniss** der Vernunft. Von beiden muss der **reine** Theil, so viel oder so wenig er auch enthalten mag, nämlich derjenige, darin Vernunft gänzlich *a priori* ihr Objekt bestimmt, vorher allein vorgetragen werden, und dasjenige, was aus andern Quellen kommt, damit nicht vermengt werden; denn es gibt übele Wirtschaft, wenn

man blindlings ausgibt, was einkommt, ohne nachher, wenn jene in Stecken gerät, unterscheiden zu können, welcher Teil der Einnahme den Aufwand tragen könne, und von welcher man denselben beschneiden muss.

a. die Mathematik u. Physik der Erkenntniss, dass die Vernunft von einer Sache a priori nur das einsehen kann, was sie selbst hineinlegt, während

Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objekte *a priori* bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Teil rein, dann aber auch nach Massgabe anderer Erkenntnissquellen als der der Vernunft.

Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswürdigen Volke der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, dass es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu
XI thun hat, jenen königlichen Weg zu treffen, oder vielmehr sich selbst zu bahnen; vielmehr glaube ich, dass es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Aegyptern) beim Herumtappen geblieben ist, und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall eines einzigen Mannes in einem Versuche zu Stande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen musste, nicht mehr zu verfehlen war, und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der sie zu Stande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweiset die Sage, welche Diogenes der Laertier uns überliefert, der von den kleinesten und, nach dem gemeinen Urteil, gar nicht einmal eines Beweises benötigten, Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, dass das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äusserst wichtig geschienen haben müsse, und dadurch unvergesslich geworden sei. Dem ersten, der den gleichschenkligen Triangel demonstrirte, (er mag nun Thales oder wie man will geheissen haben,) dem ging ein Licht auf; denn er fand, dass er nicht dem, was er
XII in der Figur sahe, oder auch dem blossen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern das, was er nach Begriffen selbst *a priori*

hineindachte und darstellete, (durch Konstruktion) hervor-
bringen müsse, und dass er, um sicher etwas *a priori*
zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus
dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäss
selbst in sie gelegt hat.

Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer
zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaft traf; denn
es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, dass der
Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam die Ent-
deckung teils veranlasste, teils, da man bereits auf
der Spur derselben war, mehr belebte, welche eben so-
wohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der
Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die
Naturwissenschaft, so fern sie auf empirische Prin-
cipien gegründet ist, in Erwägung ziehen.

Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit
einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen,
oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum
voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich
gedacht hatte, tragen liess, oder in noch späterer Zeit
Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall
verwandelte, indem er ihnen etwas entzog und wieder- XIII
gab*; so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie
begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie
selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit
Principien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vor-
angehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu
antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leit-
bande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige,
nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beob-
achtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zu-
sammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf.
Die Vernunft muss mit ihren Principien, nach denen
allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten
können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das
sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur
gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht
in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen
lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten
Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu ant-
worten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik

* Ich folge hier nicht genau dem Faden der Geschichte der
Experimentalmethode, deren erste Anfänge auch nicht wohl be-
kannt sind.

die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich
XIV dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäss, dasjenige in ihr zu suchen, (nicht ihr anzudichten,) was sie von dieser lernen muss, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein blosses Herumtappen gewesen war.

b. die Metaphysik noch nicht den sicheren Gang einer Wissenschaft hat einschlagen können.

Der Metaphysik, einer ganz isolirten spekulativen Vernunfterkenntniss, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt, und zwar durch blosse Begriffe (nicht wie Mathematik durch Anwendung derselben auf Anschauung), wo also Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll, ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, dass sie den sicheren Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte; ob sie gleich älter ist, als alle übrige, und bleiben würde, wenn gleich die übrigen insgesammt in dem Schlunde einer alles vertilgenden Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten. Denn in ihr gerät die Vernunft kontinuirlich in Stecken, selbst wenn sie diejenigen Gesetze, welche die gemeinste Erfahrung bestätigt, (wie sie sich anmasst) *a priori* einsehen will. In ihr muss man unzähligemal den Weg zurück thun, weil man findet, dass er dahin nicht führt, wo man hin will, und was die Einhelligkeit ihrer An-
XV hänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, dass sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgend ein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, dass ihr Verfahren bisher ein blosses Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter blossen Begriffen, gewesen sei.

c. Sie muss es Mathematik u. Physik nachmachen u. wie Copernicus den gewöhnlichen Standpunkt umkehren, indem sie nicht die Erkenntniss nach den Gegenständen, sondern diese

Woran liegt es nun, dass hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? Ist er etwa unmöglich? Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren? Noch mehr, wie wenig haben wir Ursache, Vertrauen in unsere Vernunft zu setzen, wenn sie uns in einem der wichtigsten Stücke unserer Wissbegierde nicht bloss verlässt, sondern durch Vorspiegelungen hinhält, und am Ende betrügt! Oder ist er bisher nur ver-

fehlt; welche Anzeige können wir benutzen, um bei
erneuertem Nachsuchen zu hoffen, dass wir glücklicher
sein werden, als andere vor uns gewesen sind?

nach jener sich richten lässt, eine Annahme, die

Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und XVI
Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande
gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt
sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen
Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vor-
teilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel
ihre Analogie, als Vernunfterkenntnisse, mit der Meta-
physik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nach-
zuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss
müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle
Versuche über sie *a priori* etwas durch Begriffe aus-
zumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden,
gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man ver-
suche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben
der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir an-
nehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem
Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der
verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben *a
priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie
uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit
eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus
bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Him-
melsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm,
das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, ver-
suchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den
Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe
liess. In der Metaphysik kann man nun, was die An- XVII
schauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche
Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der
Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe
ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen
könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der
Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsver-
mögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl
vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen,
wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben
kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas
als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen
muss, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe,
wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten
sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich
wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie

ich *a priori* hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnissart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin *a priori* voraussetzen muss, welche in Begriffen *a priori* ausgedrückt wird, nach denen sich
XVIII also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten
d. auch zugleich die Lösung des Antinomienproblems enthält. und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, so fern sie bloss durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probirstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen.*)

e. Teilweise Wiederholung und Ausführung von c u. d. Diese Annahme Dieser Versuch gelingt nach Wunsch, und verspricht der Metaphysik in ihrem ersten Teile, da sie sich nämlich mit Begriffen *a priori* beschäftigt, davon die korrespondirenden Gegenstände in der Erfahrung jenen
XIX angemessen gegeben werden können, den sicheren Gang
1. erklärt die Möglichkeit der Erkennt- einer Wissenschaft. Denn man kann nach dieser Veränderung der Denkart die Möglichkeit einer Erkenntniss

*) Diese dem Naturforscher nachgeahmte Methode besteht also darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen lässt. Nun lässt sich zur Prüfung der Sätze der reinen Vernunft, vornehmlich wenn sie über alle Grenze möglicher Erfahrung hinaus gewagt werden, kein Experiment mit ihren Objekten machen (wie in der Naturwissenschaft): also wird es nur mit Begriffen und Grundsätzen, die wir *a priori* annehmen, thunlich sein, indem man sie nämlich so einrichtet, dass dieselben Gegenstände einer-
XVIII seits als Gegenstände der Sinne und des Verstandes für die Erfahrung, andererseits aber doch als Gegenstände, die man bloss denkt, allenfalls für die isolirte und über die Erfahrungsgrenze hinausstrebende Vernunft, mithin von zwei verschiedenen Seiten betrachtet werden können. Findet es sich nun, dass, wenn man die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet, Einstimmung mit dem Princip der reinen Vernunft stattfinde, bei einerlei Gesichtspunkte aber ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst entspringe, so entscheidet das Experiment für die Richtigkeit jener Unterscheidung. [1])

[1]) Auch in der Dialektik (S. 534 f.) weist K. auf den in der Antinomienlehre gegebenen indirekten Beweis der transcendentalen Idealität der Erscheinungen.

a priori ganz wohl erklären, und, was noch mehr ist, die Gesetze, welche *a priori* der Natur, als dem Inbegriffe der Gegenstände der Erfahrung, zum Grunde liegen, mit ihren genugthuenden Beweisen versehen, welches beides nach der bisherigen Verfahrungsart unmöglich war. Aber es ergiebt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens *a priori* zu erkennen im ersten Teile der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat, nämlich dass wir mit ihm nie über die Grenze möglicher Erfahrung hinauskommen können, welches doch gerade die wesentlichste Angelegenheit dieser Wissenschaft ist. Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunfterkenntniss *a priori,* dass sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse. Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt. Findet sich nun, wenn man annimmt, unsere Erfahrungserkenntniss richte sich nach den Gegenständen als Dingen an sich selbst, dass das Unbedingte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden könne; dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfalle; und dass folglich das Unbedingte nicht an Dingen, so fern wir sie kennen, (sie uns gegeben werden,) wohl aber an ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse: so zeiget sich, dass, was wir anfangs nur zum Versuche annahmen, gegründet sei.* XXI

niss a priori ganz natürlich,

2, beschränkt sie zwar auf Erfahrung, indem sie damit

3, zugleich das Antino- XX mienproblem löst (vrgl. d),

* Dieses Experiment der reinen Vernunft hat mit dem der Chymiker, welches sie mannichmal den Versuch der Reduktion, im allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel Aehnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntniss *a priori* in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen, und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet,

4, macht aber auch Platz für die praktische Erkenntniss.

Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Uebersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich nicht in ihrer praktischen Erkenntniss Data finden, jenen transcendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsche der Metaphysik gemäss, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnisse *a priori* zu gelangen. Und bei einem solchen Verfahren hat uns die spekulative Vernunft zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen musste, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja wir sind
XXII gar dazu durch sie aufgefordert, ihn durch praktische Data derselben, wenn wir können, auszufüllen.*

IV. Die Kritik der reinen Vernunft a. soll jene totale Revolution in der Metaphysik bewirken, u., obwohl noch nicht selbst eine Metaphysik,

In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und zwar dadurch, dass wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäfte dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriss derselben, sowohl in Ansehung ihrer
XXIII Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. Denn das hat die reine spekulative Vernunft Eigentümliches an sich, dass sie ihr eigen Vermögen, nach Verschiedenheit der Art, wie sie sich Objekte zum Denken wählt, ausmessen, und auch selbst die mancherlei Arten, sich Aufgaben vorzulegen, vollständig vorzählen, und so den ganzen Vorriss zu einem System der Meta-

giebt sie doch den ganzen Umriss derselben;

dass diese Einhelligkeit niemals anders, als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.

* So verschafften die Centralgesetze der Bewegungen der Himmelskörper dem, was Copernikus anfänglich nur als Hypothese annahm, ausgemachte Gewissheit, und bewiesen zugleich die unsichtbare den Weltbau verbindende Kraft (der Newtonischen Anziehung), welche auf immer unentdeckt geblieben wäre, wenn der erstere es nicht gewagt hätte, auf eine widersinnische, aber doch wahre Art, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer zu suchen. Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen vom Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen.

physik verzeichnen kann und soll; weil, was das erste betrifft, in der Erkenntniss *a priori* den Objekten nichts beigelegt werden kann, als was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt, und, was das zweite anlangt, sie in Ansehung der Erkenntnissprincipien eine ganz abgesonderte für sich bestehende Einheit ist, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisirten Körper, um aller andern und alle um eines willen da sind, und kein Princip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben. Dafür aber hat auch die Metaphysik das seltene Glück, welches keiner andern Vernunftwissenschaft, die es mit Objekten zu thun hat, (denn die Logik beschäftigt sich nur mit der Form des Denkens überhaupt,) zu Teil werden kann, dass, wenn sie durch diese Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, sie das ganze Feld der für sie gehörigen Erkenntnisse völlig befassen und also ihr Werk XXIV
vollenden und für die Nachwelt, als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl, zum Gebrauche niederlegen kann, weil sie es bloss mit Principien und den Einschränkungen ihres Gebrauchs zu thun hat, welche durch jene selbst bestimmt werden. Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher, als Grundwissenschaft, auch verbunden, und von ihr muss gesagt werden können: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*

b. sie hat einen zweifachen Nutzen, einen negativen u. positiven; nähere Ausführung des letzteren (vgl. III d 4).

Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik, zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Uebersicht dieses Werks wahrzunehmen glauben, dass der Nutzen davon doch nur negativ sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der That ihr erster Nutzen. Dieser aber wird alsbald positiv, wenn man inne wird, dass die Grundsätze, mit denen sich spekulative Vernunft über ihre Grenze hinauswagt, in der That nicht Erweiterung, sondern, wenn man sie näher betrachtet, Verengung unseres Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben, indem sie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der sie eigentlich gehören, über alles zu erweitern und so den reinen (prak- XXV
tischen) Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen.

Daher ist eine Kritik, welche die erstere einschränkt, sofern zwar *negativ*, aber indem sie dadurch zugleich ein Hinderniss, welches den letzteren Gebrauch einschränkt, oder gar zu vernichten droht, aufhebt, in der That von *positivem* und sehr wichtigem Nutzen, so bald man überzeugt wird, dass es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muss, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Diesem Dienste der Kritik den *positiven* Nutzen abzusprechen, wäre ebenso viel, als sagen, dass Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäfte doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne. Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniss der Dinge
XXVI haben, als so fern diesen Begriffen korrespondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntniss haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntniss der Vernunft auf blosse Gegenstände der *Erfahrung* folgt. Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen *denken* können.* Denn sonst würde der ungereimte Satz

* Einen Gegenstand *erkennen*, dazu wird erfordert, dass ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniss der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft) beweisen könne. Aber *denken* kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Objekt korrespondire oder nicht. Um einem solchem Begriffe aber objektive Gültigkeit (reale Möglichkeit, denn die erstere war bloss die logische,) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnissquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen.

daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was XXVII
da erscheint. Nun wollen wir annehmen, die durch unsere Kritik notwendig gemachte Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben, als Dingen an sich selbst, wäre gar nicht gemacht, so müsste der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanism in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele, würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei, und er sei doch zugleich der Naturnotwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu geraten; weil ich die Seele in beiden Sätzen in eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt (als Sache an sich selbst) genommen habe und, ohne vorhergehende Kritik, auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduktion ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinne genommen, nämlich so fern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind,
so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung (den XXVIII
sichtbaren Handlungen) als dem Naturgesetze notwendig gemäss und so fern nicht frei, und doch andererseits, als einem Ding an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne dass hiebei ein Widerspruch vorgeht. Ob ich nun gleich meine Seele, von der letzteren Seite betrachtet, durch keine spekulative Vernunft (noch weniger durch empirische Beobachtung,) mithin auch nicht die Freiheit als Eigenschaft eines Wesens, dem ich Wirkungen in der Sinnenwelt zuschreibe, erkennnen kann, darum weil ich ein solches seiner Existenz nach, und doch nicht in der Zeit, bestimmt erkennen müsste, (welches, weil ich meinem Begriffe keine Anschauung unterlegen kann, unmöglich ist,) so kann ich mir doch die Freiheit denken, d. i. die Vorstellung davon enthält wenigstens keinen Widerspruch in sich, wenn unsere kritische Unterscheidung beider (der sinnlichen und intellektuellen) Vorstellungsarten und die davon herrührende Einschränkung der reinen Verstandesbegriffe, mithin auch der aus ihnen fliessenden Grundsätze, Statt hat. Gesetzt nun, die Moral setze notwendig Freiheit

(im strengsten Sinne) als Eigenschaft nnseres Willens
voraus, indem sie praktische in unserer Vernunft liegende
ursprüngliche Grundsätze als Data derselben *a priori*
XXIX anführt, die ohne Voraussetzung der Freiheit schlechter-
dings unmöglich wären, die spekulative Vernunft aber
hätte bewiesen, dass diese sich gar nicht denken lasse,
so muss notwendig jene Voraussetzung, nämlich die
moraliche, derjenigen weichen, deren Gegenteil einen
offenbaren Widerspruch enthält, folglich Freiheit und
mit ihr Sittlichkeit (denn deren Gegenteil enthält keinen
Widerspruch, wenn nicht schon Freiheit vorausgesetzt
wird,) dem Naturmechanism den Platz einräumen.
So aber, da ich zur Moral nichts weiter brauche, als
dass Freiheit sich nur nicht selbst widerspreche, und sich
also doch wenigstens denken lasse, ohne nötig zu haben
sie weiter einzusehen, dass sie also dem Naturmechanism
eben derselben Handlung (in anderer Beziehung genommen)
gar kein Hinderniss in den Weg lege: so behauptet die
Lehre der Sittlichkeit ihren Platz, und die Naturlehre
auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte,
wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeid-
lichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst
belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen
können, auf blosse Erscheinungen eingeschränkt hätte.
Eben diese Erörterung des positiven Nutzens kritischer
Grundsätze der reinen Vernunft lässt sich in Ansehung
des Begriffs von Gott und der einfachen Natur
unserer Seele zeigen, die ich aber der Kürze halber
XXX vorbeigehe. Ich kann also Gott, Freiheit und Un-
sterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen
Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen,
wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre
Anmassung überschwenglicher Einsichten benehme,
weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grund-
sätze bedienen muss, die, indem sie in der That blos
auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie
gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein
Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses
jederzeit in Erscheinnng verwandeln, und so alle prak-
tische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich
erklären. Ich muss also das Wissen aufheben, um zum
Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatism der
Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der
reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles
der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit

gar sehr dogmatisch ist. — Wenn es also mit einer nach Massgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefassten systematischen Metaphysik eben nicht schwer sein kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniss zn hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun bloss auf die Kultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosem Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf XXXI
bessere Zeitanwendung einer wissbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatism so frühe und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, sowie niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vorteil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokrätische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen. Denn irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, dass man die Quelle der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluss zu benehmen.

c. die Beschränkung der spekulativen Vernunft trifft nicht das Interesse der Menschen, sondern nur das Monopol der Schulen, welch' letzteren

Bei dieser wichtigen Veränderung im Felde der Wissenschaften und dem Verluste, den spekulative Vernunft an ihrem bisher eingebildeten Besitze erleiden muss, bleibt dennoch alles mit der allgemeinen mensch- XXXII
lichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keinesweges aber das Interesse der Menschen. Ich frage den unbiegsamsten Dogmatiker, ob der Beweis von der Fortdauer unserer Seele nach dem Tode aus der Einfachheit der Substanz, ob der von der Freiheit des Willens gegen den allgemeinen Mechanism durch die subtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterscheidungen subjektiver und objektiver praktischer Notwendigkeit, oder ob der vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines

allerrealesten Wesens, (der Zufälligkeit des Veränderlichen, und der Notwendigkeit eines ersten Bewegers,) nachdem sie von den Schulen ausgingen, jemals haben bis zum Publikum gelangen und auf dessen Ueberzeugung den mindesten Einfluss haben können? Ist dieses nun nicht geschehen, und kann es auch, wegen der Untauglichkeit des gemeinen Menschenverstandes zu so subtiler Spekulation, niemals erwartet werden; hat vielmehr, was das erstere betrifft, die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können, die Hoffnung eines *künftigen Lebens*, in Ansehung des zweiten die
XXXIII blosse klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen das Bewusstsein der *Freiheit*, und endlich, was das dritte anlangt, die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt, allein den Glauben an einen weisen und grossen *Welturheber*, die sich aufs Publikum verbreitende Ueberzeugung, so fern sie auf Vernunftgründen beruht, ganz allein bewirken müssen: so bleibt ja nicht allein dieser Besitz ungestört, sondern er gewinnt vielmehr dadurch noch an Ansehn, dass die Schulen nunmehr belehrt werden, sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumassen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die grosse (für uns achtungswürdigste) Menge auch eben so leicht gelangen kann, und sich also auf die Kultur dieser allgemein fasslichen und in moralischer Absicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuschränken. Die Veränderung betrifft also bloss die arroganten Ansprüche der Schulen, die sich gerne hierin (wie sonst mit Recht in vielen anderen Stücken) für die alleinigen Kenner und Aufbewahrer solcher Wahrheiten möchten halten lassen, von denen sie dem Publikum nur den Gebrauch mitteilen, den Schlüssel derselben aber für sich behalten (*quod mecum nescit, solus vult scire videri*). Gleichwohl ist doch auch für einen billigern
XXXIV Anspruch des spekulativen Philosophen gesorgt. Er bleibt immer ausschliesslich Depositär einer dem Publikum, ohne dessen Wissen, nützlichen Wissenschaft, nämlich der Kritik der Vernunft; denn die kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig es zu sein; weil, so wenig dem Volke die fein gesponnenen Argumente für nützliche Wahrheiten in den Kopf wollen, eben so wenig

d. dafür aber die Kritik der r. V. anvertraut wird, welche allein alle Vernunftverirrungen verhüten kann.

kommen ihm auch die eben so subtilen Einwürfe dagegen
jemals in den Sinn; dagegen, weil die Schule, so wie
jeder sich zur Spekulation erhebende Mensch, unvermeid-
lich in beide gerät, jene dazu verbunden ist, durch
gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen
Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen,
das über kurz oder lang selbst dem Volke aus den
Streitigkeiten aufstossen muss, in welche sich Metaphy-
siker (und als solche endlich auch wohl Geistliche) ohne
Kritik unausbleiblich verwickeln, und die selbst nachher
ihre Lehren verfälschen. Durch diese kann nun allein
dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem
freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und
Aberglauben, die allgemein schädlich werden können,
zuletzt auch dem Idealism und Skepticism,
die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich
ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel ab-
geschnitten werden. Wenn Regierungen sich ja mit XXXV
Angelegenheiten der Gelehrten zu befassen gut finden,
so würde es ihrer weisen Vorsorge für Wissenschaften
sowohl als Menschen weit gemässer sein, die Freiheit
einer solchen Kritik zu begünstigen, wodurch die Ver-
nunftbearbeitungen allein auf einen festen Fuss gebracht
werden können, als den lächerlichen Despotism der
Schulen zu unterstützen, welche über öffentliche Gefahr
ein lautes Geschrei erheben, wenn man ihre Spinneweben
zerreisst, von denen doch das Publikum niemals Notiz
genommen hat, und deren Verlust es also auch nie füh-
len kann.

e. Verhältniss der Kritik zum Dogmatismus.

Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Ver-
fahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniss, als
Wissenschaft, entgegengesetzt, (denn diese muss jeder-
zeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Principien *a priori*
strenge beweisend sein,) sondern dem Dogmatism,
d. i. der Anmassung, mit einer reinen Erkenntniss aus
Begriffen (der philosophischen), nach Principien, so wie
sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkun-
digung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu ge-
langet ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also
das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne
vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens.
Diese Entgegensetzung soll daher nicht der geschwätzigen
Seichtigkeit, unter dem angemassten Namen der Popu-
larität, oder wohl gar dem Skepticism, der mit der XXXVI
ganzen Metaphysik kurzen Process macht, das Wort

reden; vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muss, denn diese Forderung an sie, da sie sich anheischig macht, gänzlich *a priori*, mithin zu völliger Befriedigung der spekulativen Vernunft ihr Geschäfte auszuführen, ist unnachlässlich. In der Ausführung also des Plans, den die Kritik vorschreibt, d. i. im künftigen System der Metaphysik, müssen wir dereinst der strengen Methode des berühmten Wolf, des grössten unter allen dogmatischen Philosophen, folgen, der zuerst das Beispiel gab, (und durch dies Beispiel der Urheber des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland wurde,) wie durch gesetzmässige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, der auch eben darum eine solche, als Metaphysik ist, in diesen Stand zu versetzen vorzüglich geschickt war, wenn es ihm beigefallen wäre, durch Kritik des
XXXVII Organs, nämlich der reinen Vernunft selbst, sich das Feld vorher zu bereiten: ein Mangel, der nicht sowohl ihm, als vielmehr der dogmatischen Denkungsart seines Zeitalters beizumessen ist, und darüber die Philosophen seiner sowohl, als aller vorigen Zeiten, einander nichts vorzuwerfen haben. Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung, und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.

V. Verhältniss der beiden Auflagen zu einander.

Was diese zweite Auflage betrifft, so habe ich, wie billig, die Gelegenheit derselben nicht vorbei lassen wollen, um den Schwierigkeiten und der Dunkelheit so viel möglich abzuhelfen, woraus manche Missdeutungen entsprungen sein mögen, welche scharfsinnigen Männern, vielleicht ohne meine Schuld, in der Beurteilung dieses Buchs aufgestossen sind. In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen, imgleichen der Form sowohl als der Vollständigkeit des Plans, habe ich nichts zu ändern gefunden; welches teils der langen Prüfung, der ich sie unterworfen hatte, ehe ich es dem Publikum vorlegte, teils der Beschaffenheit der Sache

selbst, nämlich der Natur einer reinen spekulativen Vernunft, beizumessen ist, die einen wahren Gliederbau enthält, worin alles Organ ist, nämlich alles um eines
willen und ein jedes einzelne um aller willen, mithin XXXVIII
jede noch so kleine Gebrechlichkeit, sie sei ein Fehler (Irrtum) oder Mangel, sich im Gebrauche unausbleiblich verraten muss. In dieser Unveränderlichkeit wird sich dieses System, wie ich hoffe, auch fernerhin behaupten. Nicht Eigendünkel, sondern bloss die Evidenz, welche das Experiment der Gleichheit des Resultats im Ausgange von den mindesten Elementen bis zum Ganzen der reinen Vernunft und im Rückgange vom Ganzen (denn auch dieses ist für sich durch die Endabsicht derselben im Praktischen gegeben,) zu jedem Teile bewirkt, indem der Versuch, auch nur den kleinsten Teil abzuändern, sofort Widersprüche, nicht blos des Systems, sondern der allgemeinen Menschenvernunft herbeiführt, berechtigt mich zu diesem Vertrauen. Allein in der Darstellung ist noch viel zu thun, und hierin habe ich mit dieser Auflage Verbesserungen versucht, welche teils dem Missverstande der Aesthetik, vornehmlich dem im Begriffe der Zeit, teils der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, teils dem vermeintlichen Mangel einer genugsamen Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes, teils endlich der Missdeutung der der rationalen Psychologie vorgerückten Paralogismen abhelfen sollen. Bis hieher (nämlich nur bis zum Ende
des ersten Hauptstücks der transscendentalen Dialektik) XXXIX
und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen
der Darstellungsart,* weil die Zeit zu kurz und mir in XIL

Va. Anm. Widerlegung des psychologischen (materialen) Idealismus.

* Eigentliche Vermehrung, aber doch nur in der Beweisart, könnte ich nur die nennen, die ich durch eine neue Widerlegung des psychologischen Idealism. und einen strengen (wie ich glaube auch einzig möglichen) Beweis von der objektiven Realität der äusseren Anschauung (S. 275) gemacht habe. Der Idealism mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden, (das er in der That nicht ist,) so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben,) bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen stellen zu können. Weil sich in den Ausdrücken des Beweises einige Dunkelheit findet: so bitte ich diese Perioden so umzuändern: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst

Ansehung des übrigen auch kein Missverstand sach-
XLI kundiger und unparteiischer Prüfer vorgekommen war,

ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.“ Man wird gegen diesen Beweis vermutlich sagen: ich bin mir doch nur dessen, was in mir ist d. i. meiner Vorstellung äusserer Dinge unmittelbar bewusst; folglich bleibe es immer noch unausgemacht, ob etwas ihr Korrespondirendes ausser mir sei, oder
XIL nicht. Allein ich bin mir Meines Daseins in der Zeit (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere Erfahrung bewusst, und dieses ist mehr, als bloss mir meiner Vorstellung bewusst zu sein, doch aber einerlei mit dem empirischen Bewusstsein meines Daseins, welches nur durch Beziehung auf etwas, was mit meiner Existenz verbunden, ausser mir ist, bestimmbar ist. Dieses Bewusstsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses zu Etwas ausser mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Aeussere mit meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft; denn der äussere Sinn ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches ausser mir, und die Realität desselben, zum Unterschiede von der Einbildung, beruht nur darauf, dass er mit der inneren Erfahrung selbst, als die Bedingung der Möglichkeit derselben, unzertrennlich verbunden werde, welches hier geschieht. Wenn ich mit dem intellektuellen Bewusstsein meines Daseins, in der Vorstellung Ich bin, welche alle meine Urteile und Verstandeshandlungen begleitet, zugleich eine Bestimmung meines Daseins durch intellektuelle Anschauung verbinden könnte, so wäre zu derselben das Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas ausser mir nicht notwendig gehörig. Nun aber jenes intellektuelle Bewusstsein zwar vorangeht, aber die innere Anschauung, in der mein Dasein allein bestimmt werden kann, sinnlich und an Zeitbedingung gebunden ist, diese Bestimmung aber, mithin die innere Erfahrung selbst, von
XLI etwas Beharrlichem, welches in mir nicht ist, folglich nur in etwas ausser mir, wogegen ich mich in Relation betrachten muss, abhängt: so ist die Realität des äusseren Sinnes mit der des inneren, zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, notwendig verbunden: d. i. ich bin mir eben so sicher bewusst, dass es Dinge ausser mir gebe, die sich auf meinen Sinn beziehen, als ich mir bewusst bin, dass ich selbst in der Zeit bestimmt existire. Welchen gegebenen Anschauungen nun aber wirklich Objekte ausser mir korrespondiren, und die also zum äusseren Sinne gehören, welchem sie und nicht der Einbildungskraft zuzuschreiben sind, muss nach den Regeln, nach welchen Erfahrung überhaupt (selbst innere) von Einbildung unterschieden wird, in jedem besonderen Falle ausgemacht werden, wobei der Satz: dass es wirklich äussere Erfahrung gebe, immer zum Grunde liegt. Man kann hiezu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung; denn diese[1]) kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschie-

[1]) Die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein.

welche, auch ohne dass ich sie mit dem ihnen gebührenden Lobe nennen darf, die Rücksicht, die ich auf ihre Er- XLII
innerungen genommen habe, schon von selbst an ihren Stellen antreffen werden. Mit dieser Verbesserung aber ist ein kleiner Verlust für den Leser verbunden, der nicht zu verhüten war, ohne das Buch gar zu voluminös zu machen, nämlich dass Verschiedenes, was zwar nicht wesentlich zur Vollständigkeit des Ganzen gehört, mancher Leser aber doch ungerne missen möchte, indem es sonst in anderer Absicht brauchbar sein kann, hat weggelassen oder abgekürzt vorgetragen werden müssen, um meiner, wie ich hoffe, jetzt fasslicheren Darstellung Platz zu machen, die im Grunde in Ansehung der Sätze und selbst ihrer Beweisgründe schlechterdings nichts verändert, aber doch in der Methode des Vortrages hin und wieder so von der vorigen abgeht, dass sie durch Einschaltungen sich nicht bewerkstelligen liess. Dieser kleine Verlust, der ohnedem, nach jedes Belieben, durch Vergleichung mit der ersten Auflage ersetzt werden kann, wird durch die grössere Fasslichkeit, wie ich hoffe, überwiegend ersetzt.

VI. Kant will künftighin, da seine Zeit durch anderweitige litterarische Arbeiten in Anspruch genommen ist, sich Angriffen u. Missverständnissen gegenüber schweigend verhalten.

Ich habe in verschiedenen öffentlichen Schriften (teils bei Gelegenheit der Recension mancher Bücher, teils in besonderen Abhandlungen) mit dankbarem Vergnügen wahrgenommen, dass der Geist der Gründlichkeit in Deutschland nicht erstorben, sondern nur durch den Modeton einer geniemässigen Freiheit im Denken auf kurze Zeit XLIII
überschrieen worden, und dass die dornigen Pfade der Kritik, die zu einer schulgerechten, aber als solche allein dauerhaften und daher höchst notwendigen Wissenschaft der reinen Vernunft führen, mutige und helle Köpfe nicht gehindert haben, sich derselben zu bemeistern. Diesen verdienten Männern, die mit der Gründlickeit der Einsicht noch das Talent einer lichtvollen Darstellung (dessen ich mir eben nicht bewusst bin) so glücklich verbinden, überlasse ich meine in Ansehung der letzteren hin und wieder etwa noch mangelhafte Bearbeitung zu vollenden; denn widerlegt zu werden, ist in diesem Falle keine Gefahr, wohl aber nicht verstanden zu werden.

denes und äusseres Ding sein muss, dessen Existenz in der Bestimmung meines eigenen Daseins notwendig mit eingeschlossen wird, und mit derselben nur eine einzige Erfahrung ausmacht, die nicht einmal innerlich stattfinden würde, wenn sie nicht (zum Teil) zugleich äusserlich wäre. Das Wie? lässt sich hier eben so wenig weiter erklären, als wie wir überhaupt das Stehende in der Zeit denken, dessen Zugleichsein mit dem Wechselnden den Begriff der Veränderung hervorbringt.

Meinerseits kann ich mich auf Streitigkeiten von nun an nicht einlassen, ob ich zwar auf alle Winke, es sei von Freunden oder Gegnern, sorgfältig achten werde, um sie in der künftigen Ausführung des Systems dieser Propädeutik gemäss zu benutzen. Da ich während dieser Arbeiten schon ziemlich tief ins Alter fortgerückt bin, (in diesem Monat ins vier und sechzigste Jahr,) so muss ich, wenn ich meinen Plan, die Metaphysik der Natur sowohl als der Sitten, als Bestätigung der Richtigkeit der Kritik der spekulativen sowohl als praktischen Vernunft, zu liefern, ausführen will, mit der Zeit sparsam verfahren,
XLIV und die Aufhellung sowohl der in diesem Werke anfangs kaum vermeidlichen Dunkelheiten, als die Verteidigung des Ganzen von den verdienten Männern, die es sich zu eigen gemacht haben, erwarten. An einzelnen Stellen lässt sich jeder philosophische Vortrag zwacken, (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische,) indessen, dass doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft, zu dessen Uebersicht, wenn es neu ist, nur wenige die Gewandheit des Geistes, noch wenigere aber, weil ihnen alle Neuerung ungelegen kommt, Lust besitzen. Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegen einander vergleicht, in jeder, vornehmlich als freie Rede fortgehenden, Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurteilung verlässt, ein nachteiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind. Indessen, wenn eine Theorie in sich Bestand hat, so dienen Wirkung und Gegenwirkung, die ihr anfänglich grosse Gefahr droheten, mit der Zeit nur dazu, um ihre Unebenheiten abzuschleifen und, wenn sich Männer von Unparteilichkeit, Einsicht und wahrer Popularität damit beschäftigen, ihr in kurzer Zeit auch die erforderliche Eleganz zu verschaffen.

Königsberg im Aprilmonat 1787.

Einleitung.[1]

I.[1]

I.

Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniss.

Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung[2]) anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte

a. Erkenntniss a priori u. a posteriori.

[1]) Statt der obigen Abschnitte I u. II hat A folgende Darstellung: „Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Product, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung, und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, dass das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken lässt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriedigt. Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiss sein; man nennt sie daher Erkenntnisse *a priori*: da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur *a posteriori*, oder empirisch erkannt wird.

A: a. Die Vernunft lässt sich nicht auf Erfahrung einschränken, strebt vielmehr nach apriorischen Erkenntnissen;

Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, dass selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung *a priori* haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn, wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich *a priori*, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als blosse Erfahrung lehren würde, und dass Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloss empirische Erkenntniss nicht liefern kann.

b. solche mengen sich auch wirklich unter unsere Erfahrungen; (c, d u. e werden durch die drei in B als IIIa, b, c. bezeichneten Absätze gebildet. s. oben).

das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt

Was aber noch weit mehr sagen will, ist dieses" u. s. w. Die Ueberschrift von III ist in B hinzugekommen.

[1]) Die Einleitung zu A kennt nur zwei Teile: I. Idee der Transscendentalphisolophie, II. Einteilung d. Tr. ph. (letzterer von VII f. an); der erstere Teil wird durch die Ueberschrift: „Von dem Unterschiede anal. u. synthet. Urteile" in zwei Hälften geschieden. Die übrigen Ueberschriften sammt ihren Zahlen sind Zusatz von B.

Die Einleitung zu A ist nach meiner Ansicht keine einheitliche Konception; vielmehr sind III c 2, IV mit Anm. [1]) am Anfang von V u. VII b, c, e, g (alles nach der Disposition von B gerechnet) erst später hinzugekommen. Zu dieser Auffassung nötigen folgende Punkte. 1) Wäre die Einleitung eine einheitliche, so hätte Kant die unglücklichste Form der Darstellung gewählt, die er finden konnte. A a—e haben den Zweck, in der thatsächlichen Existenz von Begriffen und Urteilen *a priori* (sei ihr Anspruch berechtigt oder unberechtigt) ein Problem nachzuweisen, welches eine Untersuchung der apriorischen Erkenntniss fordert. Ein Problem liegt da aber nur vor, wenn die apriorischen Urteile zugleich auch synthetisch sind. Wäre also A a—e im Hinblick auf die Unterscheidung analyt. und synthet. Urteile und auf die Fragestellung: „Wie sind synthet. Urteile *a priori* möglich?" geschrieben, so hätte jene Unterscheidung notwendig vor A a—e voran gehen müssen. Denn man weiss ja zunächst gar nicht, ob die in A a—e erwähnten Urteile nicht analytisch sind, so dass gar kein Problem vorläge. Wirklich wurden ja auch, wie Kant selbst später (V a Anfang) sagt, zu seiner Zeit die mathematischen Urteile, auf welche sich A e 1 in aller Unschuld bezieht, allgemein für analytische gehalten; er konnte sie also nicht den synthet. metaphysischen Urteilen an die Seite stellen, ohne vorher ihren synthet. Charakter bewiesen zu haben. Und wenigstens hätte doch in der Anm. I am Anfang von V bemerkt werden müssen, dass die oben (A d) allgemein in Betreff der apriorischen Erkenntniss überhaupt gestellte Frage jetzt durch die Unterscheidung der analyt. und synthet. Urteile auf die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* eingeschränkt werde. Alles macht sich dagegen ganz ungezwungen, wenn man sich A a—e ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen analyt. und synthet. Urteilen entstanden denkt. Dann ist die Frage noch ganz dieselbe, wie sie die Reaktin gegen Hume Kant eingab: wie sind Urteile von „wahrer Allgemeinheit" und „innerer Notwendigkeit" von „Gegenständen" möglich (A a, b)?, und die mathem. Urteile können als Beispiel angeführt werden, da sie jene Eigenschaften erfüllen. 2) Ferner unterbricht die Ueberschrift „von dem Unterschiede analyt. und synthet. Urteile" in A nur den Zusammenhang. Denn sie gilt dort auch für VII a—e mit, obwohl sie dafür gar nicht pass. Sie erweist sich dadurch sammt dem Abschnitt, den sie einführt (IV. u. Anm. I) zu V.). als später eingeschoben. 3) A e 2 ist die Naht, welche den eingeschobenen Teil mit dem Vorhergehenden verbindet. Der Anfangssatz von A e schliesst sich zwar direkt an den Schlusssatz von A e 1 an, nimmt aber auf den weiteren Inhalt von e 1 gar keine Rücksicht. Denn auch hier wird ausgeführt, weshalb wir während des Baues ganz frei von Verdacht sind, welche Darlegung der Anfangssatz von A e 2 ganz für sich Anspruch nimmt. Endlich 4) schliesst sich der Anfang von VII be-

werden, geschähe es nicht durch Gegenstände[1]), die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntniss ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloss veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis die lange 2
Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.[2])

deutend besser an A e 1 als an Anm. 1) am Anfang von V an. Ueber VII vgl. die Anmerk. bei diesem Abschnitt.

2) (s. S. 35). Kant versteht unter „Erfahrung" **stets** die Erkenntniss, der in Raum und Zeit uns erscheinenden **Gegenstände**, entweder die einzelnen Erkenntnisse, oder die Gesammtheit, das ganze Feld derselben. Diese Erkenntniss ist aber nach K. nur vermittelst der Bearbeitung durch die Kategorien möglich. Blosse sinnliche Eindrücke sind daher noch gar keine Erkenntnisse und machen noch keine Erfahrungen aus. Letztere ermangelt nun stets der Allgemeinheit und sagt stets nur, dass etwas ist, nicht, dass etwas sein soll; wir können daher nach K. Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit aus ihr nicht entnehmen, sondern müssen beide Eigenschaften selbst in die Erfahrung hineinlegen, indem wir sie (sc. die Erfahrung) dadurch erst möglich machen.

1) „Gegenstand" ist zunächst weder Ding an sich noch Erscheinung sondern nur etwas, was existirt, ganz ohne Rücksicht auf jene Unterscheidung. Es wird also ganz in populärem Sinne gebraucht, wo man ja auch weder Dinge an sich noch Erscheinungen, sondern eben nur Gegenstände kennt. Wird jedoch auf jene Unterscheidung Rücksicht genommen, so sind Ding an sich und Erscheinung die beiden unzertrennlichen Seiten des „Gegenstandes". 1) Als Ding an sich afficirt er uns und wird 2), indem er sich unsern Erkenntnissformen anpasst, zur Erscheinung. Letztere ist also der Gegenstand, sofern er uns als Objekt der Erkenntniss gegeben ist, ersteres, sofern wir von unserer Art und Weise ihn zu erkennen absehen, sofern er also ohne Rücksicht auf uns existirt.

2) Dieser Absatz zeigt ganz deutlich, dass es K. hauptsächlich um die Möglichkeit der apriorischen Urteile, weniger um die Art und Weise ihres Zustandekommens zu thun ist. In Hinsicht auf

Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniss gebe. Man nennt solche Erkenntnisse *a priori* und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung, haben.[1])

letztere wiedersprechen sich Anfang und Schluss des Absatzes. Der Anfang gibt die korrekte Ansicht K.'s wieder, nach welcher die apriorischen Urteile nicht nur unabhängig von der Erfahrung sind, sondern auch unabhängig von ihr aufgefunden werden. Nur diese Ansicht berechtigt K. zu der Behauptung, dass seine transcendentale Untersuchung von jeder psychologischen grundverschieden ist. Er darf sich hinsichtlich der apriorischen Urteile nicht auf die Erfahrung berufen, sondern muss ihr Dasein aus lauter notwendigen und allgemeingültigen Urteilen beweisen. Der Schluss des Absatzes aber beruft sich gerade auf die Erscheinung, wenn er behauptet, dass man nur durch Uebung die Absonderung der Erkenntniss *a priori* lernen könne. Empirismus und Rationalismus stehen hier unmittelbar nebeneinander; es ist noch dieselbe Halbheit, welche für die Erkenntnisstheorie der Wolff'schen Schule so bezeichnend ist, der gegenüber K. in den Hauptfragen meistens einen konsequenten Rationalismus einhält. Auch hier steht K. im Grunde auf Seiten des Rationalismus, keineswegs etwa über den Parteien. Es soll nicht nur das apriorische Element der Erfahrung vorangehen (was ja auch der Empirismus im Princip anerkennt, wenn er auch dies Element anders bestimmt als K.), sondern auch die Erkenntniss dieses Elementes soll von der Erfahrung unabhängig sein. Dies letztere ist gerade echt rationalistisch; die Kategorien erscheinen hier als direkte Abkömmlinge der angeborenen Ideen; beide sollen auf wunderbare Weise ohne innere Erfahrung dem Geiste gegenwärtig sein. Zuweilen nun, wie z. B. am Ende obigen Absatzes, fällt K. zur empiristischen Theorie hin ab, nach welcher wohl das apriorische Element, nicht aber die Erkenntniss desselben unabhängig von der Erfahrung ist; diese wird uns vielmehr durch innere Erfahrung zu Teil. Strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit kann also der Empirismus auf keine Weise erreichen; denn die Apriorität, welche diese beiden Eigenschaften begründen soll, ist selbst wieder nur eine Erfahrungsthatsache, welcher gerade diese Eigenschaften mangeln. — Durch innere Erfahrung hatte nun auch K. seine Kategorien gefunden; die Erinnerung daran spukt ihm noch zuweilen im Kopf herum. Kein Wunder, dass er sich dann von kleinen empiristischen Schwächen überwinden lässt. Seine wirkliche Ansicht, die auch allein in sein ganzes System hineinpasst, bleibt dabei immer die oben als rationalistisch bezeichnete.

[1]) Den Erkenntnissen *a priori* stehen also die der Erfahrung entlehnten, nicht die aus Sensationen stammenden entgegen. Erfahrung und Sensationen unterscheiden sich nach K. dadurch, dass die letzteren nur der rohe Stoff sind, und erst vermittelst der Kategorien in Raum und Zeit geordnet die Erfahrung ausmachen. Der Unterschied zwischen *a posteriori* und *a priori* dreht sich also in erster Linie um den Gegensatz von Zufälligkeit, Gültigkeit in

b. Absolut u. relativ apriorische Erkenntniss; reine Erkenntniss.

Jener Ausdruck ist indessen noch nicht bestimmt genug, um den ganzen Sinn, der vorgelegten Frage angemessen, zu bezeichnen. Denn man pflegt wohl von mancher aus Erfahrungsquellen abgeleiteten Erkenntniss zu sagen, dass wir ihrer *a priori* fähig oder teilhaftig sind, weil wir sie nicht unmittelbar aus der Erfahrung, sondern aus einer allgemeinen Regel, die wir gleichwohl selbst doch aus der Erfahrung entlehnt haben, ableiten. So sagt man von jemand, der sein Haus untergrub: er konnte es *a priori* wissen, dass es einfallen würde, d. i. er durfte nicht auf die Erfahrung, dass es wirklich einfiele, warten. Allein gänzlich *a priori* konnte er dieses doch auch nicht wissen. Denn dass die Körper schwer sind, und daher, wenn ihnen die Stütze entzogen wird, fallen, musste ihm doch zuvor durch Erfahrung bekannt werden.

Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen *a priori* nicht solche verstehen, die von dieser oder
jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung 3
unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur *a posteriori*, d. i. durch Erfahrung möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen *a priori* heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. So ist z. B. der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache, ein Satz *a priori*, allein nicht rein, weil Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann.

einzelnen Fällen und Notwendigkeit, Allgemeingültigkeit, nicht um Einwirkung von aussen auf die Organe unsers Erkenntnissvermögens und deren apriorische Reaktion. Dieser Gegensatz wurde erst nach K. ein konstitutives Merkmal des Unterschiedes zwischen *a priori* und *a posteriori* und ist es noch heute. Aus allem diesen geht hervor, dass die Kritik eine Begründung nicht des Apriorismus, sondern des Rationalismus bezweckt.

Auf die obige Erklärung des Begriffs *a priori* führt auch die Geschichte dieses Terminus. Aristoteles verstand unter Erkenntniss *a priori* die Erkenntniss aus den Ursachen, unter Erkenntniss *a posteriori* die aus den Wirkungen. An Andeutungen Leibniz' sich anschliessend, änderte Wolff den ersteren Ausdruck dahin um, dass er eine aus anderen Erkenntnissen erschlossene Erkenntniss darunter verstand. Eine solche konnte man bekommen, bevor die einzelne Erfahrung, die durch sie bestimmt wurde, eingetroffen war; sie war also insofern von der Erfahrung unabhängig. Diesen relativ apriorischen Kenntnissen, welche K. im nächsten Absatz bespricht, stellte er die schlechterdings apriorischen zur Seite. Bei beiden ist die Unabhängigkeit von der Erfahrung der Grund ihrer Benennung; denn beide kann man „vor der Erfahrung" (*a priori*) besitzen.

II.

II. Wir sind im Besitze gewisser Erkenntnisse *a priori*, und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.

a. Merkmal der apriorischen Erkenntniss.

Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntniss von empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, dass es nicht anders sein könne. Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil *a priori*; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings *a priori*. Zweitens: Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion, so dass es eigentlich heissen muss: so viel wir bisher wahr-
4 genommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, dass gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings *a priori* gültig. Die empirische Allgemeinheit ist also nur eine willkürliche Steigerung der Gültigkeit, von der, welche in den meisten Fällen, bis zu der, die in allen gilt, wie z. B. in dem Satze: alle Körper sind schwer; wo dagegen strenge Allgemeinheit zu einem Urteile wesentlich gehört, da zeigt diese auf einen besonderen Erkenntnissquell desselben, nämlich ein Vermögen des Erkenntnisses *a priori*. Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniss *a priori*, und gehören auch unzertrennlich zu einander. Weil es aber im Gebrauche derselben bisweilen leichter ist, die empirische Beschränktheit derselben, als die Zufälligkeit in den Urteilen, oder es auch mannichmal einleuchtender ist, die unbeschränkte Allgemeinheit, die wir einem Urteile beilegen, als die Notwendigkeit desselben zu zeigen, so ist es ratsam, sich gedachter beider Kriterien, deren jedes für sich unfehlbar ist, abgesondert zu bedienen.[1])

[1]) Hier liegt offenbar ein Druckfehler vor (so auch Vaihinger). Es muss heissen: „Weil es . . leichter ist, die Zufälligkeit in den Urteilen, als die empirische Beschränktheit

b. Beispiele apriorischer Erkenntniss: 1. Urteile aus α. Mathematik, β. Naturwissenschaft;

Dass es nun dergleichen notwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urteile *a priori* im menschlichen Erkenntniss wirklich gebe, ist leicht zu zeigen. Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen; will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, dass alle Ver- 5
änderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen[1]; ja in dem letzteren enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, dass er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie Hume that, von einer öfteren Beigesellung dessen was geschieht mit dem was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin blos subjektiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, ohne dergleichen Beispiele zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze *a priori* in unserem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser ihre Unentbehrlichkeit zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin *a priori* darthun.[2]) Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens als Thatsache sammt den Kennzeichen desselben dargelegt zu haben. Aber nicht bloss

2. Begriffe aus

derselben. oder es" etc. Der Sinn ist also: bald ist Zufälligkeit-Notwendigkeit, bald Allgemeingültigkeit-Beschränktheit ein sicheres Kennzeichen der apriorischen Urteile. Der jetzige Wortlaut gibt schon deshalb keinen Sinn, weil dem Ausdruck „empirische Beschränktheit derselben" seine notwendige Beziehung auf „Urteile" fehlt („im Gebrauch derselben" geht natürlich auf „Kennzeichen").

[1]) Schon 1787 hatte ein Recensent in der Leipziger Gelehrten-Zeitung darauf aufmerksam gemacht, dass dieser Satz im Widerspruch steht mit dem letzten Absatz von Abschnitt I. K. hebt diesen Widerspruch am Ende der Abhandlung „über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie" (1788) durch Hinweis auf die verschiedene Bedeutung, welche der Ausdruck „rein" an beiden Stellen hat. Hier soll er bedeuten: von nichts Empirischem abhängig, also absolut *a priori*, dort: mit nichts Empirischem vermischt. In der Kritik soll nur die erstere Bedeutung nach K. vorkommen. Auf diese Weise erklärt sich auch das „mithin" am Anfange des Absatzes, welches, wenn die zweite Bedeutung von „rein" gälte, eine unberechtigte Folgerung einleiten würde.

[2]) Dies geschieht später in der transcendentalen Deduktion der Kategorien (S. 129 ff.)

in Urteilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein
α. Mathematik, Ursprung einiger derselben *a priori*. Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz
6 verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht
β. Naturwissenschaft. weglassen. Eben so, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objekts alle Eigenschaften weglasst, die euch die Erfahrung lehrt; so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt, (obgleich dieser Begriff mehr Bestimmung enthält, als der eines Objekts überhaupt.) Ihr müsst also, überführt durch die Notwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, dass er in eurem Erkenntnissvermögen *a priori* seinen Sitz habe.

III.

III. Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse *a priori* bestimme.

(A c). a. Auch die Metaphysik beansprucht Erkenntniss a priori zu sein.

Was noch weit mehr sagen will, als alles vorige, ist dieses, dass gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urteile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben.

Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der
7 Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als dass wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten.

[Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren

Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben
gerichtet ist, heisst **Metaphysik**[1]), deren Verfahren im
Anfange dogmatisch ist, d. i. ohne vorhergehende Prüfung
des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft zu einer
so grossen Unternehmung zuversichtlich die Ausführung
übernimmt.] [1])

(A d).
b. Notwendigkeit, die Erkenntniss a priori nach Ursprung, Umfang, Gültigkeit und Wert zu untersuchen, was

Nun scheint es zwar natürlich, dass, so bald man
den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht
mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen
woher, und auf den Kredit der Grundsätze, deren Ursprung
man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde,
ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen
vorher versichert zu sein, dass man also vielmehr
die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben,
wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen
a priori[2]) kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit
und Wert sie haben mögen. In der That ist auch
nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte **natürlich**
das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen
sollte; versteht man aber darunter das, was ge- 8
wöhnlichermassen geschieht, so ist hinwiederum nichts
natürlicher und begreiflicher, als dass diese Untersuchung
lange unterbleiben musste. Denn ein Teil dieser[3]) Erkenntnisse,
als die mathematische, ist im alten Besitze

(A e).
c. bisher unterlassen wurde,
1. wegen des Vorbildes der Mathematik,

[1]) Zusatz von B.

[1]) Das Wort „Metaphysik“ gebraucht Kant in sehr verschiedenem Sinne. 1. In weitester Bedeutung ist sie das System der ganzen philosophischen Erkenntniss aus reiner Vernunft in ihrem spekulativen sowohl als in ihrem praktischen Gebrauch; als Propädeutik kann zu ihr auch die Kritik der reinen Vernunft gezählt werden. 2. Um die nächste Bedeutung zu gewinnen, wird nur die praktische Vernunfterkenntniss ausgeschieden und „Metaphysik“ bezeichnet dann die gesammte theoretisch-spekulative Vernunfterkenntniss in ihrem immanenten und transcendenten Gebrauch. 3. Für den letzteren benutzt K. aber noch ganz besonders gern den Namen „Metaphysik“, so auch an der obigen Stelle. Die Metaphysik ist dann eine dialektische Wissenschaft, welche auf die höchsten Aufgaben gerichtet ist, ohne sie auf spekulativem Wege auflösen zu können. Endlich 4. bezeichnet das Wort — wenn auch seltener — die Wissenschaft von der immanenten Vernunfterkenntniss, wie sie ausgeführt in der Transcendentalphilosophie gegeben werden muss, im wesentlichen aber schon in der Analytik des vorliegenden Werkes enthalten ist. Die Metaphysik nähert sich hier der Idee einer Wissenschaft von den Grenzen unserer ganzen Erkenntniss überhaupt und der reinen Vernunfterkenntniss im besonderen an.

[2]) welche an sich immanent sind und nur durch Missbrauch transcendent werden.

[3]) natürlich der apriorischen, nicht der metaphysischen.

der Zuverlässigkeit, und gibt dadurch eine günstige Erwartung auch für andere, ob diese gleich von ganz verschiedener Natur sein mögen. Ueberdem, wenn man über den Kreis der Erfahrung hinaus ist, so ist man sicher, durch Erfahrung nicht widerlegt zu werden. Der Reiz, seine Erkenntnisse zu erweitern, ist so gross, dass man nur durch einen klaren Widerspruch, auf den man stösst, in seinem Fortschritte aufgehalten werden kann. Dieser aber kann vermieden werden, wenn man seine Erdichtungen nur behutsam macht, ohne dass sie deswegen weniger Erdichtungen bleiben. Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntniss *a priori* bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen bloss so weit, als sich solche in der Anschauung darstellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst *a priori* gegeben werden kann, mithin von einem blossen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen. Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch
9 viel besser gelingen werde. Eben so verliess Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so enge Schranken setzt, und wagte sich jenseit derselben, auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes. Er bemerkte nicht, dass er durch seine Bemühungen keinen Weg gewönne, denn er hatte keinen Widerhalt, gleichsam zur Unterlage, worauf er sich steifen und woran er seine Kräfte anwenden konnte, um den Verstand von der Stelle zu bringen. Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihr Gebäude so früh, wie möglich, fertig zu machen, und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei. Alsdenn aber werden allerlei Beschönigungen herbeigesucht, um uns wegen dessen Tüchtigkeit zu trösten, oder auch eine solche späte und gefährliche Prüfung lieber gar abzuweisen.

2. wegen der Verwechselung analytischer u. synthetischer Erkenntnisse.

Was uns aber während dem Bauen von aller Besorgniss und Verdacht frei hält, und mit scheinbarer Gründlichkeit schmeichelt, ist dieses. Ein grosser Teil, und vielleicht der grösste, von dem Geschäfte unserer Vernunft besteht in Zergliederungen der Begriffe, die wir schon von Gegen-

ständen haben. Dieses liefert uns eine Menge von Erkenntnissen, die, ob sie gleich nichts weiter als Aufklärungen oder Erläuterungen desjenigen sind, was in unseren Begriffen (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich geschätzt werden, wiewohl sie der Materie oder dem Inhalte nach die Begriffe, die wir haben nicht erweitern, sondern nur auseinander setzen. Da dieses Verfahren nun eine wirkliche Erkenntniss *a priori* gibt, die einen sicheren und nützlichen Fortgang hat, so erschleicht die Vernunft, ohne es selbst zu merken, unter dieser Vorspiegelung Behauptungen von ganz anderer Art, wo sie zu gegebenen Begriffen ganz fremde und zwar *a priori* hinzu thut, ohne dass man weiss, wie sie dazu gelange, und ohne sich eine solche Frage auch nur in die Gedanken kommen zu lassen. Ich will daher gleich anfangs von dem Unterschiede dieser zwiefachen Erkenntnissart handeln.

IV. IV.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile.[1])

a. Analytische u. synthetische Urteile.

In allen Urteilen, worinnen das Verhältniss eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, (wenn ich nur die

[1]) Die Urteile trennen, verbinden nicht; sie trennen das in der Anschauung Verbundene, zerlegen es in Subjekt und Prädikat. Ersteres entspricht dem Objekt, welches es bezeichnet, und soll streng genommen der begriffliche Ausdruck für einen ganz bestimmten Anschauungskomplex sein. Das Prädikat hebt einen Teil dieses Anschauungskomplexes hervor als an dem Subjekt befindlich. Danach sind also alle Urteile analytisch, weil in keinem das Prädikat etwas aussagen kann, was im Subjektsbegriff nicht enthalten ist, aber auch zugleich synthetisch, weil die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat oder die Thatsache, das in einem bestimmten Anschauungskomplex eine gewisse Vorstellung enthalten ist, nur durch Erfahrung in der Anschauung wahrgenommen werden kann. Der Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen ist also für den philosophischen Gebrauch eigentlich ganz hinfällig, im gewönlichen Gebrauch dagegen hat er einen gewissen Sinn. In Wirklichkeit nl. knüpfen sich an jeden Begriff nur eine gewisse Anzahl von Associationen; man denkt sich daher bei ihm nicht den ganzen Anschauungskomplex, welchen er vertreten soll, sondern nur einen begrenzten Komplex von anschaulichen Vorstellungen (Merkmalen), dessen Weite sich im Allgemeinen mit Bildung der Sprache (des Begriffs) festsetzt. Was innerhalb dieses Komplexes ist, gibt den Stoff zu analytischen, was ausserhalb, den Stoff zu synthetischen Urteilen; der Sprachgebrauch entscheidet also, welche von den beiden

bejahende erwäge, denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht,) ist dieses Verhältniss auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckterweise) enthalten ist; oder B liegt ganz ausser dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil *analytisch*, in dem andern *synthetisch*. Analytische Urteile (die bejahende) sind also diejenige, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenige aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthe-
11 tische Urteile heissen. Die erstere könnte man auch *Erläuterungs-*, die andere *Erweiterungsurteile* heissen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzuthun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren: da hingegen die letztere zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzuthun, welches in jenem gar nicht gedacht war, und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden. Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisch Urteil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung, als mit demselben verknüpft, zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannichfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewusst werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats gibt also ein synthetisch Urteil.

b. Ursprung der letzteren: 1, die synth. Urteile a posteriori gründen sich auf Erfahrung.

[*Erfahrungsurteile*, als solche, sind insgesammt synthetisch. Denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urteil auf Erfahrung zu gründen, weil ich aus meinem Begriffe gar nicht hinausgehen darf, um das Urteil ab-

Eigenschaften einem Urteil zukommt. Es kommt natürlich vor, dass, was der eine schon als synthetisches Urteil ansieht, der andere noch als analytisches durchgehen lässt. So wird der Mann der Wissenschaft von den Begriffen derselben bedeutend mehr analytische Urteile bilden können als der Laie, weil für ihn diese Begriffe mehr Merkmale haben.

zufassen, und also kein Zeugniss der Erfahrung dazu
nötig habe. Dass ein Körper ausgedehnt sei, ist ein
Satz, der *a priori* feststeht, und kein Erfahrungsurteil.
Denn, ehe ich zur Erfahrung gehe, habe ich alle Be- 12
dingungen zu meinem Urteile schon in dem Begriffe,
aus welchem ich das Prädikat nach dem Satze des Wider-
spruchs nur herausziehen und dadurch mir zugleich der Not-
wendigkeit des Urteils bewusst werden kann, welche
mir Erfahrung nicht einmal lehren würde. Dagegen][i]
ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt
das Prädikat der Schwere gar nicht einschliesse, so [be-
zeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung][ii]
durch einen Teil derselben, zu welchem ich also noch
andere Teile eben derselben Erfahrung, als zu dem
ersteren gehörten[iii], hinzufügen kann. Ich kann den
Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merk-
male der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Ge-
stalt u. s. w., die alle in diesem Begriffe gedacht werden,
erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniss,
und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher
ich diesen Begriff des Körpers abgezogen hatte, so finde
ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit
verknüpft [,und füge also diese als Prädikat zu jenem
Begriffe synthetisch hinzu. Es ist also die Erfahrung,
worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats
der Schwere mit dem Begriffe des Körpers gründet, weil
beide Begriffe, ob zwar einer nicht in dem anderen ent-

[i]) Statt dieser aus den „Prolegomena" § 2 c. 1 entlehnten Worte hat A folgende: „Nun ist es hieraus klar: 1) dass durch analytische Urteile unsere Erkenntniss gar nicht erweitert werde, sondern der Begriff, den ich schon habe, auseinandergesetzt und mir selbst verständlich gemacht werde; 2) dass bei synthetischen Urteilen ich ausser dem Begriffe des Subjekts noch etwas anderes (X) haben müsse, worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.

Bei empirischen oder Erfahrungsurteilen hat es hiemit gar keine Schwierigkeit. Denn dieses X ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande, den ich durch einen Begriff A denke, welcher nur einen Teil dieser Erfahrung ausmacht. Denn".

[ii]) A : „bezeichnet er doch die vollständige Erfahrung."

[iii]) A : „gehörig."[1]

[1]) Nach B „gehört" die Schwere nicht zu dem Begriff des Körpers, nach A „gehört" sie dazu, ohne in ihm enthalten zu sein. Letzterer Ausdruck könnte missverstanden werden und ist deshalb hier von B vermieden. Auf S. 13 ist er jedoch stehen geblieben.

halten ist, dennoch als Teile eines Ganzen, nämlich der Erfahrung, die selbst eine synthetische Verbindung der Anschauungen ist, zu einander, wiewohl nur zufälligerweise, gehören][1].

2, worauf gründen sich die synth. Urteile a priori?

Aber bei synthetischen Urteilen *a priori* fehlt dieses
13 Hülfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen soll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen, was ist das, worauf ich mich stütze, und wodurch die Synthesis möglich wird? da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen. Man nehme den Satz: Alles, was geschiehet, hat seine Ursache. In dem Begriffe von etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht u. s. w. und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache [liegt ganz ausser jenem Begriffe und][11] zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen, und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch, als dazu [und sogar notwendig][11] gehörig, zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte = X, worauf sich der Verstand stützt, wenn er ausser dem Begriffe A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit grösserer Allgemeinheit, als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit, mithin gänzlich *a priori* und aus blossen Begriffen, diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen d. i. Erweiterungsgrundsätzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntniss *a priori;* denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

[1]) A: „Es ist also die Erfahrung jenes X, was ausser dem Begriffe A liegt, und worauf sich die Möglichkeit der Synthesis des Prädikats der Schwere B mit dem Begriffe A gründet."

[11]) Zusatz von B.

[1] [V. V.

In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile *a priori* als Principien enthalten.

[1] 1. Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher ent- a. Mathematik,

[1]) Der V und VI Abschn., sowie die Ueberschrift von VII, sind erst in B hinzugekommen. A hat folgende Worte: „Es liegt also hier ein gewisses Geheimniss verborgen*), dessen Aufschluss allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntniss sicher und zuverlässig machen kann: nämlich mit gehöriger Allgemeinheit den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* aufzudecken, die Bedingungen, die eine jede Art derselben möglich machen, einzusehen und diese ganze Erkenntniss (die ihre eigene Gattung ausmacht) in einem System nach ihren ursprünglichen Quellen, Abteilungen, Umfang und Grenzen, nicht durch einen flüchtigen Umkreis zu bezeichnen, sondern vollständig und zu jedem Gebrauche hinreichend zu bestimmen. So viel vorläufig von dem Eigentümlichen, was die synthetischen Urteile an sich haben." (V,1 ist bis auf die eingeklammerten Worte (S. 15—17) ein Abdruck von § 2 c 2 der Prolegomena mit einigen geringen sprachlichen Aenderungen.)

*) „Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allein allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben und hätte so viele eitele Versuche erspart, die, ohne zu wissen, womit man eigentlich zu thun hat, blindlings unternommen worden."

[1]) Die so vielfach erörterte Frage, ob die mathematischen Urteile synthetisch oder analytisch sind, ist nach der in der allgemeinen Anmerk. zu IV gegebenen Darstellung von keiner Wichtigkeit. Sie verwandelt sich für den dort eingenommenen Standpunkt in die Frage, wie der von der Mathematik behauptete Anspruch auf eine besondere Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit *(a priori!)* psychologisch zu erklären und zu rechtfertigen ist. Wenn man in Betreff der arithmetischen Sätze den Sprachgebrauch befragt, so würde man wohl den Satz $7 + 5 = 12$ für analytisch, dagegen den Satz $867 + 779 = 1646$ für synthetisch erklären müssen, weil im ersteren Fall der gewöhnliche Mensch in der Vorstellung von $7 + 5$ zugleich auch die Vorstellung 12 hat, im letzteren Falle aber nicht das Entsprechende behaupten kann. Für im Rechnen noch nicht geübte Kinder wäre der erste Satz synthetisch, für Zahlgenies der letztere analythisch. Dass im Grunde beide analytisch sind, wird klar durch die Ueberlegung, dass nicht die Summe oder die Vereinigung der beiden betreff. Zahlen (wie Kant will) das Subjekt der betr. Sätze ist, sondern die vereinigten Zahlen, denn diese, nicht die Vereinigung, sind gleich 12 resp. 1646. Der Unterschied ist nur der, dass wir im einen Fall die Vereinigung ohne weiteres vollziehen können und daher die Gesammtzahl als schon im Begriff der

gangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiss und in der Folge sehr wichtig ist. Denn weil man fand, dass die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen, (welches die Natur einer apodiktischen Gewissheit erfordert,) so überredete man sich, dass auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden; worin sie sich irreten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, dass ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

Zuvörderst muss bemerkt werden: dass eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile *a priori* und nicht empirisch seien, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.
15 Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, dass sie nicht empirische, sondern blos reine Erkenntniss *a priori* enthalte.

1. Arithmetik,

Man sollte anfänglich zwar denken: dass der Satz 7 + 5 = 12 ein bloss analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, so findet man, dass der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfasst. Der Begriff von Zwölf ist keinesweges dadurch schon gedacht, dass ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muss über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden korrespondirt, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. [Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und indem ich für

beiden durch + verbundenen Zahlen enthalten ansehen, im andern dagegen nicht, weil wir da die Gesammtzahl erst herausrechnen müssen.

den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so thue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an 16
jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7, und sehe so die Zahl 12 entspringen. Dass 5 zu 7 hinzugethan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe = 7 + 5 gedacht, aber nicht, dass diese Summe der Zahl 12 gleich sei.] Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch; welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas grössere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, dass, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen, vermittelst der blossen Zergliederung unserer Begriffe die Summe niemals finden könnten.

2. Geometrie;

Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muss also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist.

Einige wenige Grundsätze, welche die Geometer voraussetzen, sind zwar wirklich analytisch und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs; sie dienen aber auch nur, wie identische Sätze, zur Kette der Methode und nicht als Prinzipien, z. B. a = a das Ganze ist sich 17
selber gleich, oder (a + b) > a, d. i. das Ganze ist grösser als sein Teil. Und doch auch diese selbst, ob sie gleich nach blossen Begriffen gelten, werden in der Mathematik nur darum zugelassen, weil sie in der Anschauung können dargestellet werden. Was uns hier[1]) gemeiniglich glauben macht, als läge das Prädikat solcher[1]) apodiktischen Urteile schon in unserem Begriffe, und das Urteil sei also analytisch, ist bloss die Zweideutigkeit des Ausdrucks.

[1]) Die Ausdrücke „hier“ und „solcher“ in diesem Satz beziehen sich auf die synthetischen Urteile der Mathematik. Die Beziehungslosigkeit, in welcher die Worte jetzt anscheinend stehen, macht es wahrscheinlich, dass sie ursprünglich direkt auf den vorigen Absatz folgen, die zwei vorgehenden Sätze aber erst später eingeschoben wurden.

Wir sollen nämlich zu einem gegebenen Begriffe ein gewisses Prädikat hinzudenken, und diese Notwendigkeit haftet schon an den Begriffen. Aber die Frage ist nicht, was wir zu dem gegebenen Begriffe hinzudenken sollen, sondern was was wir wirklich in ihm, obzwar nur dunkel, denken, und da zeigt sich, dass das Prädikat jenen Begriffen zwar notwendig, aber nicht als im Begriffe selbst gedacht, sondern vermittelst einer Anschauung, die [zu dem Begriffe] hinzukommen muss, anhänge.

b. Naturwissenschaft.

2. Naturwissenschaft *(Physika)* enthält synthetische Urtheile *a priori* als Principien in sich. Ich will nur ein Paar Sätze zum Beispiel anführen, als den Satz: dass in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder dass, in aller Mitteilung der Bewegung, Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen. An beiden ist nicht allein die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung *a priori*, sondern auch, dass sie synthetische
18 Sätze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloss ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas *a priori* zu ihm hinzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch und dennoch *a priori* gedacht, und so in den übrigen Sätzen des reinen Teils der Naturwissenschaft.

c. Metaphysik.

3. In der Metaphysik, wenn man sie auch nur für eine bisher bloss versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse *a priori* enthalten sein, und es ist ihr gar nicht darum zu thun, Begriffe, die wir uns *a priori* von Diugen machen, bloss zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern, sondern wir wollen unsere Erkenntniss *a priori* erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzu thun, was in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urteile *a priori* wohl gar so weit hinausgehen, dass uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muss einen ersten Anfang haben, u. a. m. und so besteht Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*.

VI.[1]) VI. 19

Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft.

Man gewinnt dadurch schon sehr Viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäfte, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urteil, ob wir unserem Vorhaben ein Gnüge gethan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage erhalten: Wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich?

a. Aufstellung der Aufgabe.

Dass die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewissheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, dass man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analystischen und synthetischen Urteile nicht früher in die Gedanken kommen liess. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugthuenden Beweise, dass die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der That gar nicht stattfinde, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloss

[1]) Dieser Abschnitt gibt im wesentlichen den Inhalt der §§ 4 und 5 der Prolegomena und teilweise den der „Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ Die auf die Disposition der Prolegomena berechneten Fragen passen bis auf die letzte, der kein besonderer Abschnitt der Kritik entspricht, auch für letztere ganz gut. Die ersten drei Fragen erhalten ihre Auflösung der Reihe nach in Aesthetik, Analytik und Dialektik. In der dritten Frage ist Methaphysik die angebliche Wissenschaft von der transscendenten Vernunfterkenntniss, und es wird daher auch nicht nach der Möglichkeit derselben als Wissenschaft, sondern nur als Naturanlage gefragt, d. h. es wird die psychologische Erklärung des Faktums gefordert, dass eine Wissenschaft mit Ansprüchen wie die transscendente Methaphysik besteht. In der vierten Frage ist Methaphysik dagegen die Wissenschaft von der immanenten Vernunfterkenntniss und von den Grenzen unserer Erkenntniss, wie sie durch die Kritik d. r. V. vorbereitet wird und in der Transscendentalphilosophie gegeben werden soll. Die Auflösung der Frage gibt hier also kein besonderer Abschnitt der Kritik, sondern die ganze Kritik selbst.

Im Betreff der Form der Fragestellung („Wie . . . ist möglich?“ nicht: „Ist . . . möglich?“) vgl. meine Anmerk. am Schlusse der Einleitung.

bei dem syntetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren Ursachen *(principium causalitatis)* stehen blieb,
20 glaubte heraus zu bringen, dass ein solcher Satz *a priori* gänzlich unmöglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen blossen Wahn von vermeinter Vernunfteinsicht dessen hinauslaufen, was in der That bloss aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, dass, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiss synthetische Sätze *a priori* enthält, vor welcher Behauptung ihn alsdenn sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntnis *a priori* von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d. i. die Beantwortung der Fragen:

Wie ist reine Mathematik möglich?

Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, lässt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind? denn dass sie möglich sein müssen, wird durch
21 ihre Wirklichkeit bewiesen.*) Was aber Metaphysik betrifft, so muss ihr bisheriger schlechter Fortgang, und weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sei wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

Nun ist aber diese Art von Erkenntniss in gewissem Sinne doch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage *(metaphysica naturalis)* wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass blosse

*) Von der reinen Naturwissenschaft könnte man dieses letztere
21 noch bezweifeln. Allein man darf nur die verschiedenen Sätze, die im Anfange der eigentlichen (empirischen) Physik vorkommen, nachsehen, als den von der Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, von der Trägheit, der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung u. s. w., so wird man bald überzeugt werden, dass sie eine *physicam puram* (oder *rationalem*) ausmachen, die es wohl verdient, als eigene Wissenschaft in ihrem engen oder weiten, aber doch ganzen Umfange, abgesondert aufgestellt zu werden.

Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfniss getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin
bleiben. Und nun ist auch von dieser die Frage: *Wie* 22
ist Metaphysik als Naturanlage möglich? d. i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch eigenes Bedürfniss getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?

Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z. B. ob die Welt einen Anfang habe oder von Ewigkeit her sei, u. s. w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der blossen Naturanlage zur Metaphysik, d. i. dem reinen Vernunftvermögen selbst, woraus zwar immer irgend eine Metaphysik (es sei welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muss möglich sein, mit ihr es zur Gewissheit zu bringen, entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände, d. i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft in Ansehung ihrer etwas zu urteilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fliesst, würde mit Recht diese sein: *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*

b. Allgemeines über die Aufgabe.

Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch der-
selben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, 23
denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum *Skepticismus*.

1. die Kritik ist eine Wissenschaft von ganz bestimmten Grenzen;

Auch kann diese Wissenschaft nicht von grosser abschreckender Weitläufigkeit sein, weil sie es nicht mit Objekten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern es bloss mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schosse entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu thun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in

Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennen lernen, leicht werden muss, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs vollständig und sicher zu bestimmen.

2. eine wegen der Aussichtslosigkeit der dogmatischen Methode notwendige, aber auch schwierige Aufgabe.

Man kann also und muss alle bisher gemachte Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen blos Analytisches, nämlich blosse Zergliederung der Begriffe ist, die unserer Vernunft *a priori* beiwohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntniss *a priori* synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie bloss zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir *a priori* zu solchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren gültigen Gebrauch in
24 Ansehung der Gegenstände aller Erkenntniss überhaupt bestimmen zu können. Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon längst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nötig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äusserlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

VII.

VII.[1]

Idee und Einteilung einer besonderen Wissenschaft, unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft.

a Aus diesem allen ergibt sich nun die Idee einer

[1]) In diesem Abschnitt herrscht die grösste Unklarheit in Betreff der termini technici, die nur durch die Annahme zu erklären ist, dass er zu verschiedenen Zeiten geschrieben wurde. b und e stehen zunächst mit c, f, g in Widerspruch. Nach jenen ist die Reihenfolge: Kritik, Organon, System, nach diesen: Kritik, Transscen-

besonderen Wissenschaft, die **Kritik der reinen**

dentalphilosophie.*) B hat in f einen Zusatz gemacht, welcher Organon als identisch mit Transscendentalphilosophie hinstellen soll, denn beide sollen ein Inbegriff (System) der Principien sein, nach denen alle reinen Erkenntnisse *a priori* können erworben werden, d. i. der Principien der reinen Vernunft. Nach c, f, g ist kein wesentlicher Unterschied zwischen Kritik und Transscendentalphilosophie, nach b und e existiert dagegen ein solcher zwischen Kritik und Organon, und es ist noch fraglich, ob überhaupt ein Organon möglich ist. Ausserdem ist b von e unterschieden, indem hier für den Fall, dass ein Organon unmöglich ist, ein Kanon eintritt, dessen Verhältniss zum Organon aber unbestimmt bleibt, da nach e gemäss dem Kanon, nach b gemäss dem Organon das System der reinen Vernunft dargestellt werden soll. c nimmt Bezug auf b („widerum für den Anfang noch zu viel") und steht zusammen mit g dadurch in Widerspruch zu f, dass beide schon auf die Formel: „Wie sind synthet. Urteile *a priori* möglich?" Rücksicht nehmen, während b, d und f von „analyt." und „synthet." gar nicht reden. f gebraucht wohl die Ausdrücke „Analysis" und „Synthesis", aber die haben mit jener Formel nichts zu thun. d muss man ganz heraustrennen, denn die Anfangsworte „Diese Untersuchung" haben im Zusammenhange gar keinen Sinn. „Diese" könnte nur auf „Analysis" des vorigen Satzes gehen, und das ist unmöglich. Es müssen ursprünglich diesem Satze Worte vorausgegangen sein, in welchen die Rede war von einer Untersuchung der Möglichkeit der apriorischen Erkenntniss, ohne diese Untersuchung als „Kritik" zu bezeichnen, etwa wie der zweite Teil des Satzes: „Da dieses aber — reinen Vernunft ansehen" (b). e muss ursprünglich auch in anderem Zusammenhang gestanden haben, da die Worte des ersten Satzes: „Kanon derselben" jetzt gar keine Beziehung haben. Sie müssen sich auf „Vernunft" bezogen haben und schliessen so gut an das Ende von b an. Vor h muss ursprünglich auch etwas anderes vorhergegangen sein. „Eine solche Wissenschaft" muss sich dem zweiten Satz von h gemäss auf „Transscendentalphilosophie" beziehen, während die Worte jetzt auf „Kritik" gehen. Es ist mir wahrscheinlich, dass ursprünglich h direkt auf die Ueberschrift: „Eintheilung der Tr. Ph." folgte, dann ist der Anfang von h völlig verständlich; f und g gehören ihrem Inhalt nach auch ganz zum ersten Teil.

Wie kann man sich nun die jetzige Darstellung enstanden denken? Man muss zunächst den Anfang von VII direkt an A a—e 1 anknüpfen. Dort war auf die Notwendigkeit einer Untersuchung der apriorischen Erkenntniss hingeleitet, welche aus naheliegenden Gründen bisher unterblieben sei; diese Untersuchung, fährt VII a fort, soll hier geschehen. Von den folgenden Abschnitten sind zu der Rekonstruktion nur diejenigen brauchbar, in welchen von Transsc. Ph. und Kritik die Rede ist, da die Einleitung ja die „Idee der Tr. Ph." darlegen soll, also c, d, f, g. c und g aber scheiden aus, da beide

*) Eine dritte Einteilung macht Kant in der Architektonik, wo Metaphysik das ganze System der philosophischen Erkenntniss aus reiner Vernunft umfasst und in zwei Teile zerfällt, in Metaphysik der Sitten und in Metaphysik der Natur, letztere (Metaphysik im engeren Sinne) in Transscendentalphilosophie und immanente und transscendente Physiologie.

Vernunft heissen kann.[1]) Denn Vernunft ist das Vermögen, welches die Principien der Erkenntnis *a priori* an die Hand gibt. Daher ist reine Vernunft

[1]) A.: „die zur Kritik der reinen Vernunft dienen könne. Es heisst aber jede Erkenntniss rein, die mit nichts Fremdartigem vermischt ist. Besonders aber wird eine Erkenntniss schlechthin rein genannt, in die sich überhaupt keine Erfahrung oder Empfindung einmischt, welche mithin völlig *a priori* möglich ist. Nun ist Vernunft das Vermögen" u. s. w. Die letzten beiden Sätze sind in B im Abschnitt I näher ausgeführt.

schon auf die Formel: „Wie sind synthet. Urteile *a priori* möglich?" Rücksicht nehmen, c ausserdem auch noch auf b. Es bleiben also nur d und f übrig. Die Anfangsworte von f: „Die Tr. Ph. ist hier nur eine Idee" schliessen sich sehr gut an den Inhalt von d und besonders an dessen Schlussworte an: „womit wir uns jetzt beschäftigen". Um d endlich mit a zu verbinden, braucht man nur anzunehmen, dass am Schluss von a etwa folgende Worte ausgefallen sind: „Diese reine Vernunft, ihre Quellen und Grenzen wollen wir im folgenden untersuchen". Ausgefallen müssen derartige Worte sein, da der Anfang von d, wie oben erwiesen, sonst keinen Sinn hat, und da ist es kaum eine gewagte Hypothese, diesen Ausfall an den Schluss von a zu setzen und durch ihn a mit d zu verbinden. Auf diese Weise erhält man eine einheitliche Einleitung von grosser Einfachheit und Klarheit: „Die (nach A a—e 1) notwendige Untersuchung der apriorischen Erkenntniss soll (nach VII a, d, f) in einer Wissenschaft unternommen werden, welche bei völliger Ausführung „Transscendentalphilosophie", mit einiger Beschränkung aber, wie sie hier vorliegt, „Kritik der reinen Vernunft" genannt wird". So ist die Idee der Tr. Ph. dargelegt, h giebt die dazu gehörige Einteilung.

b wird ursprünglich eine selbständige Reflexion gewesen sein, an welche sich, demselben Gedankenkreise entstammend, aber mit teilweise anderer Terminologie, später, aber noch vor Einschiebung von b in die Einleitung, e anschloss, so dass sich der Anfang von e auf den Schluss von b bezog. Als Kant nun die ursprüngliche Einleitung durch die Abschnitte über anal.-synthet. Urteile ergänzte, erweiterte er auch VII a, d, f, h. In b/e schob er zunächst am Schlusse von b, wo ein Sinnabschnitt ist, c ein mit einer Definition von „transscendental" und Darstellung des Unterschiedes von Tr. Ph. und Kritik mit Bezug auf die neue Formel der Problemstellung. b—c schloss er direkt an a an, wobei dessen letzter Satz gestrichen wurde, weil sein Inhalt auch in b enthalten war. Um wieder von c auf e überzuleiten, wurde d benutzt, da sich e an d („eine solche Kritik") gut anzuschliessen schien, wobei freilich die Worte „Kanon derselben" und die Beziehungslosigkeit des Anfanges von d übersehen wurden. g kam, mit Bezug auf die neue Formel, als zusammenfassender Schluss hinzu. Die Ueberschrift endlich: „Einteil. der Tr. Ph." wurde wohl nur durch Versehen (vielleicht seitens des Abschreibers) an die unrechte Stelle gesetzt, und damit hatte VII seine jetzige Gestalt, in welcher Kant wohl eine zweimalige (a-c, d-g) annähernd parallele Entwickelung eines auf den ersten Blick anscheinend einheitlichen Gedankenganges geben wollte, welcher bezeichnet ist durch die Stationen: Kritik, Doktrin, Organon (Kanon), System, Transscendentalphilosophie.

diejenige, welche die Principien, etwas schlechthin *a priori* zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen b
Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien sein,
nach denen alle reine Erkenntnisse *a priori* können er- 25
worben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die ausführliche Anwendung eines solchen Organon würde ein System der reinen Vernunft verschaffen. Da dieses aber sehr viel verlangt ist, und es noch dahin steht, ob auch hier überhaupt eine Erweiterung unserer Erkenntniss und in welchen Fällen sie möglich sei, so können wir eine Wissenschaft der blossen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doktrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heissen müssen, und ihr Nutzen würde [in Ansehung der Spekulation][I]) wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrtümern
frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich c
nenne alle Erkenntniss transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll[II]), überhaupt beschäftigt.[1]) Ein System solcher Begriffe würde Transscendental-Philosophie heissen. Diese ist aber wiederum für den Anfang noch zu viel. Denn weil eine solche Wissenschaft sowohl die analytische Erkenntniss, als die synthetische *a priori* vollständig enthalten müsste, so ist sie, so weit es unsere Absicht betrifft, von zu weitem Umfange, indem wir die Analysis nur so weit treiben dürfen, als sie unentbehrlich notwendig ist, um die Principien der Synthesis
a priori, als warum es uns nur zu thun ist, in ihrem 26

[I]) Zusatz von B.

[II]) A: „sondern mit unseren Begriffen *a priori* von Gegenständen."

[1]) Nach der hiesigen Stelle ist jede Erkenntniss transscendental, welche zum Nachweis apriorischer Erkenntniss dienen kann. Hiermit stimmt die Erklärung von S. 80|1 überein, nicht jedoch die von S. 352|3. Ueberhaupt hält Kant keineswegs die hier gegebene Definition überall ein; „transscendental" ist vielmehr einer der weitherzigsten Ausdrücke, dessen Bedeutung man sehr oft aus dem Zusammenhang erraten muss. Häufig bedeutet es ebensoviel wie „transscendent", d. h. im Gegensatz zu „immanent" über alle Erfahrung hinausgehend, ohne alle Verbindung mit der Erfahrung, übersinnlich. — Was die beiden Relatien von A und B an hiesiger Stelle betrifft, so drückt B sich bedeutend deutlicher aus; eine inhaltliche Differenz liegt nach meiner Ansicht nicht vor.

d 26 ganzen Umfange einzusehen. Diese Untersuchung, die
wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transscendentale
Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung
der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung
derselben zur Absicht hat, und den Probierstein des
Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse *a priori* ab-
geben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen.
e Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo
möglich, zu einem Organon, und wenn dieses nicht
gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon[1] derselben,
nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System
der Philosophie der reinen Vernunft, es mag nun in
Erweiterung oder blosser Begrenzung ihrer Erkenntniss
bestehen, sowohl analytisch als synthetisch dargestellt
werden könnte. Denn dass dieses möglich sei, ja dass
ein solches System von nicht gar grossem Umfange sein
könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, lässt sich
schon zum voraus daraus ermessen, dass hier nicht die
Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der
Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt, und
auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntniss
a priori den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrat, weil
wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht
verborgen bleiben kann, und allem Vermuten nach klein
genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem
Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schätzung
27 gebracht zu werden. [Noch weniger darf man hier eine
Kritik der Bücher und Systeme der reinen Vernunft
erwarten, sondern die des reinen Vernunftvermögens
selbst. Nur allein, wenn diese zum Grunde liegt, hat
man einen sicheren Probierstein, den philosophischen
Gehalt alter und neuer Werke in diesem Fache zu
schätzen; widrigenfalls beurteilt der unbefugte Geschichts-
schreiber und Richter grundlose Behauptungen anderer
durch seine eigene, die eben so grundlos sind.] [I])
f [II])Die Transscendental-Philosophie, ist die Idee einer
Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den

I) Zusatz von B.

II) Hier beginnt der 2. Abschnitt der Einleitung von A mit den Worten: „Die Transscendental-Philosophie ist hier nur eine Idee, wozu“ etc.

1) Die Ausdrücke „Organon“ und „Kanon“ hat Kant zu verschiedenen Zeiten verschieden gebraucht. Es ist daher unmöglich, zwischen die einzelnen Angaben Einhelligkeit zu bringen. Vergl. Adickes, Kants Systematik S. 73|4 und in Betreff des Kanons bes. S. 823 ff. in der Methodenlehre der Kritik.

ganzen Plan architektonisch, d. i. aus Principien entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. [Sie ist das System aller Principien der reinen Vernunft.][1] Dass diese Kritik nicht schon selbst Transscendental-Philosophie heisst, beruhet lediglich darauf, dass sie, um ein vollständiges System zu sein, auch eine ausführliche Analysis der ganzen menschlichen Erkenntniss *a priori* enthalten müsste. Nun muss zwar unsere Kritik allerdings auch eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die gedachte reine Erkenntniss ausmachen, vor Augen legen. Allein der ausführlichen Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten enthält sie sich billig, teils weil diese Zergliederung
nicht zweckmässig wäre, indem sie die Bedenklichkeit 28
nicht hat, welche bei der Synthesis angetroffen wird, um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist, teils, weil es der Einheit des Plans zuwider wäre, sich mit der Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung zu befassen, deren man in Ansehung seiner Absicht doch überhoben sein konnte. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen *a priori*, ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst als ausführliche Principien der Synthesis da sind, und in Ansehung dieser wesentlichen Absicht nichts ermangelt.

Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach g
alles, was die Transscendental-Philosophie ausmacht, und sie ist die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber diese Wissenschaft noch nicht selbst; weil sie in der Analysis nur so weit geht, als es zur vollständigen Beurteilung der synthetischen Erkenntniss *a priori* erforderlich ist.

Das vornehmste Augenmerk bei der Einteilung einer h
solchen Wissenschaft ist: dass gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten, oder dass die Erkenntniss *a priori* völlig rein sei. Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben Erkenntnisse *a priori* sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendental-
Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, 29
der Begierden und Neigungen u. s. w., die insgesamt

[1] Zusatz von B.

empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hinderniss, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen.[1]) Daher ist die Transscendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloss spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnitsquellen gehören.

Wenn man nun die Einteilung dieser Wissenschaft aus dem allgemeinen Gesichtspunkte eines Systems überhaupt anstellen will, so muss die, welche wir jetzt vortragen, erstlich eine Elementarlehre, zweitens eine Methodenlehre der reinen Vernunft erhalten. Jeder dieser Hauptteile würde seine Unterabteilung haben, deren Gründe sich gleichwohl hier noch nicht vortragen lassen. Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnisse gebe, die vielleicht aus einer[1]) gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden. Sofern nun die Sinnlichkeit Vorstellungen *a priori* enthalten sollte, welche die Bedingung
30 ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden, so würde sie zur Transscendental-Philosophie gehören. Die transscendentale Sinnenlehre würde zum ersten Teile der Elementar-Wissenschaft gehören[2]) müssen, weil die Bedingungen, worunter allein die Gegenstände der menschlichen Erkenntniss gegeben werden, denjenigen vorgehen, unter welchen selbige gedacht werden.[3])

[1]) A: „weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierde und Neigungen, der Willkür u. s. w., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müssten."

[1]) Diese Stelle ist für die nachkantische Identitätsphilosophie von grosser Bedeutung geworden.

[2]) = den ersten Teil der El.-W. ausmachen. Der zweite Teil ist die Logik. Vgl. S. 35|6.

[3]) Verhältniss der Einleitungen von A u. B zu einander. In B hat Kant eine künstliche Symmetrie zwischen den beiden Unterscheidungen *a priori* — *a posteriori* und synthetisch-analytisch und den sich daran knüpfenden Fragen herzustellen versucht. I u. IV stellen die betr. Unterscheidungen auf, II u. V konstatiren das Vorhandensein apriorischer, resp. synthetisch-apriorischer Urteile, III u. VI beweisen die Notwendigkeit einer Wissenschaft von der

Möglichkeit beider Urteilsarten. Nur Schade, dass diese schöne architektonische Gliederung dem Stoffe Gewalt anthut! II a gehört eigentlich noch zu I, da jede Unterscheidung erst durch die Merkmale des Unterschiedes klar wird. II b u. III a gehören eng zusammen, da beide von dem Vorhandensein apriorischer Erkenntniss handeln.

Ausserdem geben diese sieben nebeneinander gestellten Abschnitte mit teilweise nicht passenden Ueberschriften bei weitem keine so übersichtliche Gliederung wie A, geschweige denn wie die oben rekonstruirte ursprüngliche Einleitung. Dort war es leicht ersichtlich, schon aus der äusseren Einteilung, dass zunächst die Berechtigung und das Wesen der zu behandelnden Wissenschaft, dann ihre Einteilung dargelegt werden solle. In B dagegen erschwert die äussere Gliederung nur das Verständniss und lässt den eigentlichen Zweck der Einleitung, in die „Kritik" als neue Wissenschaft einzuführen, über den beiden Einteilungen der Urteile ganz aus den Augen verlieren.

Im einzelnen sind die Veränderungen von B als Verbesserungen zu betrachten, die Kants Ansichten klarer und bestimmter ausdrücken, aber ebensowenig wie die Zusätze eine Weiterbildung seiner Lehre anzeigen. Es ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass in beiden Einleitungen in der Problemstellung die Rettung des Rationalismus mit der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im Vordergrund steht, in der ursprünglichen (rekonstruirten) Einleitung noch ganz in der Form, wie die Reaktion gegen Hume die Frage gestellt hatte; diese alte Form verschwindet dann später (aber erst nach Beendigung des grössten Teils der Kritik) in der neuen, welche jedoch mit jener im wesentlichen identisch ist, da synthetische Urteile nur durch Beziehung auf etwas ausser dem Begriff in möglicher Erfahrung Befindliches, also auf einen möglichen Gegenstand (denn nur von diesen haben wir nach K. Erfahrung) zu Stande kommen.

Es ist behauptet worden, zwischen A u. B bestehe folgender Unterschied: in A setze Kant nur die Thatsächlichkeit der von Mathematik und Naturwissenschaft gemachten Ansprüche auf Apriorität, in B dagegen die Gültigkeit dieser Ansprüche voraus. Für A charakteristisch ist bes. die Wendung in A,b: „wenigstens es sagen zu können glaubt". Ursprünglich geht die Frage dahin, ob die angeblich apriorischen Urteile wirklich auf diese Eigenschaft Anspruch machen können, und passt auf alle drei Disciplinen, Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik, gleichmässig. Durch die analytische Methode der Prolegomena aber, wo Kant sich „auf etwas stützen" will, „was man schon als zuverlässig kennt, von da man mit Zutrauen ausgehen und zu den Quellen aufsteigen kann, die man noch nicht kennt" (§ 4), verschiebt sich jene Frage dahin, wie jene Urteile apriorisch (und synthetisch) sein können, und passt auf die Metaphysik eigentlich nicht mehr, weshalb sich K. genötigt sieht, bei ihr nicht nach ihrer Möglichkeit als Wissenschaft, sondern als Naturanlage zu fragen. Der eigentliche Standpunkt Kants wird hierdurch nicht geändert; von dem Resultat der Untersuchung hängt noch immer die Gültigkeit oder Ungültigkeit der betr. Urteile ab, aber das Resultat wird teilweise vorweggenommen. Man kann sagen: officiell bedürfen Mathematik und Naturwissenschaft noch immer einer Untersuchung auf ihre Gültigkeit hin, privatim aber (vor Kants eigenem Gerichtshof) haben sie das Examen schon lange glänzend bestanden, und das bricht oft durch. Kant legt freilich

oft den Irrtum nahe, als ob Mathematik und Naturwissenschaft nicht nur privatim vor ihm, sondern auch officiell in Betreff jener peinlichen Frage eine andere Stellung einnähmen als Metaphysik. Das ist natürlich eine Inkonsequenz. Uebrigens wird auch in A schon an einer Stelle nur nach dem Wie? nicht nach dem Ob? der Gültigkeit gefragt, nl. in Anm. I zu V, wo die Aufgabe gestellt wird, „den Grund der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* aufzudecken."

Was die Entstehungszeit der Einleitung betrifft, so ist ihre Vervollständigung auf jeden Fall erst vorgenommen, als der grösste Teil des Werkes schon niedergeschrieben war. Aber auch in ihrer ursprünglichen Form ist sie nicht vor der Aesthetik geschrieben, da diese mit einer ganz neuen Einleitung beginnt, welche auf die vorige gar keine Rücksicht nimmt und mehrere Definitionen wiederholt (Sinnlichkeit - Verstand, reine Erkenntniss). Da sie mehr der Analytik als der Dialektik angepasst ist, scheint es mir am natürlichsten zu sein, ihre Entstehung in die Zeit des Abschlusses der Analytik zu setzen; doch bleibt das nur eine Annahme, die mehr auf dem Gefühl beruht, als dass sie mit sichern Gründen zu stützen ist. Nur soviel steht fest, dass auch in ihrer ursprünglichen Form die allgemeine Einleitung nicht das erste bei der Niederschrift gewesen sein kann.

Kritik
der
reinen Vernunft.

I.
Transscendentale Elementarlehre.

Der 33

transscendentalen Elementarlehre

erster Teil.

Die transscendentale Aesthetik.

§ 1.[i])

Erklärung der in der Aesthetik vorkommenden Grundbegriffe.

Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung. Diese aber findet nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum [uns Menschen wenigstens][ii]) nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit.[1]) Vermittelst

[i]) Die Paragraphenzahlen sind erst in B hinzugekommen.
[ii]) Zusatz von B.

[1]) Ein Hauptverdienst Kants ist es, dass er gegenüber den Ansichten seiner Zeitgenossen die Sinnlichkeit wieder zu Ehren gebracht hat; aber er ist auf halbem Wege stehen geblieben, da er in der Sinnlichkeit nur eine Receptivität sieht im Gegensatz zu der Spontaneität der Verstandes, was den Grundsätzen der heutigen Sinnesphysiologie total zuwider ist, da diese unsere Empfindungen nur als Reaktionen unseres Organismus auf Eindrücke von aussen begreifen kann. Die Auffassung Kants zeigt, wie fern ihm der Gedanke liegt, eine Theorie des Apriorismus zu geben, da bei dieser gerade die specifische Thätigkeit der einzelnen Organe die Hauptsache wäre, und sie nicht zu blosser Receptivität verdammt werden

der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu *(directe)* oder im Umschweife *(indirecte)*, [vermittelst gewisser Merkmale] [I]) zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.

34 Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben afficirt werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung.

[1]) In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondirt, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann [II]), nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinungen nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im

[I]) Zusatz von B.

[II]) A: „geordnet, angeschauet wird."

könnten. — Kant hält sich auch hier ganz in den Grenzen des Rationalismus; so grosse Bedeutung die Sinnlichkeit auch hat, so gehen doch nicht alle Begriffe auf Anschauungen zurück, sondern die Kategorien entspringen direkt aus dem Verstand und werden erst nachträglich zur Verbindung von Anschauungen angewandt.

[1]) Hier knüpft Kant an die unglückliche, völlige Trennung von Materie und Form an, als ob die eine ohne die andere sein könnte. Indem er diese Scheidung auf die „Erscheinung" anwendet, kommt er zu der petitio principii, dass wir die Empfindungen völlig ungeordnet bekommen und selbst erst durch die apriorische Form der Sinnlichkeit Ordnung in das Chaos bringen (dabei kommt aber eine Spontaneität der Sinnlichkeit zum Vorschein, die noch eben von Kant gänzlich abgeleugnet wurde). Auch hier zeigt er sich wieder als echter Rationalist (vgl. S. 2 Anm. 2), indem er nicht nur eine apriorische Form der Anschauung annimmt, sondern auch eine apriorische Erkenntniss dieser apriorischen Form, die reine Anschauung, — letztere ein Begriff, bei dem ein Empirist schwerlich etwas wird denken können.

Gemüte *a priori* bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden.

Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transscendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte *a priori* angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heissen. 35
So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w. imgleichen, was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die *a priori*, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet.

Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit *a priori* nenne ich die transscendentale Aesthetik.*) Es muss also eine solche Wissenschaft geben, die den ersten Teil der transscendentalen Elementar- 36
lehre ausmacht, im Gegensatz derjenigen, welche die Principien des reinen Denkens enthält, und transscendentale Logik genannt wird.

* Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heissen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten fasste, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich, denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren [vornehmsten] [1]) Quellen nach bloss empirisch und können also niemals zu [bestimmten] [1]) Gesetzen *a priori* dienen, wornach sich unser Geschmacksurteil richten müsste, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung [entweder] [1]) 36
wiederum eingehen zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, (wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntniss in *αἰσθητὰ καὶ νοητά* sehr berühmt war,) [oder sich in die Benennung mit der spekulativen Philosophie zu teilen und die Aesthetik theils im transscendentalen Sinne, theils in psychologischer Bedeutung zu nehmen] [1]).

[1]) Zusatz von B.

In der transscendentalen Aesthetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isoliren, dadurch, dass wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe. Zweitens werden wir von dieser noch alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen, damit nichts als reine Anschauung und die blosse Form der Erscheinungen übrig bleibe, welches das einzige ist, das die Sinnlichkeit *a priori* liefern kann. Bei dieser Untersuchung wird sich finden, dass es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Principien der Erkenntniss *a priori* gebe, nämlich Raum und Zeit, mit deren Erwägung wir uns jetzt beschäftigen werden.

LB Coburg

[1]) Der 37

transscendentalen Aesthetik

erster Abschnitt.

Von dem Raume.

[§ 2.

Metaphysische Erörterung dieses Begriffs.[2])] [1])

Vermittelst des äusseren Sinnes, (einer Eigenschaft unseres Gemüts,) stellen wir uns Gegenstände als ausser a. Was sind Raum und Zeit?

[1]) Zusatz von B.

[1]) Da die „Aesthetik" vor der Einleitung entstanden ist, muss ihr Gedankengang aus ihr selbst heraus verstanden werden. Schon in der Dissertation (1770) wurde, wie oben dargelegt ist, die Idealität von Raum und Zeit dazu benutzt, um neben der Lösung der Antinomien die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematischen Urteile zu retten, welche nach Kants Ansicht durch die Konsequenzen der Humeschen Theorie gefährdet erschienen. Dass hier noch derselbe Gesichtspunkt vorherrscht, zeigt schon der Titel, denn „transscendental" heisst die Aesthetik deshalb, weil sie Erkenntnisse *a priori* ermöglicht. Der Gedankengang bestätigt diese Ansicht. Kant sucht nachzuweisen, dass es in der Sinnlichkeit Erkenntnisse *a priori* gibt, und dass auf diesen wieder andere derartige beruhen. Zu diesem Zweck stellte er in § 1 durch eine petitio principii fest, dass es apriorische Formen der Sinnlichkeit (= reinen Anschauungen) gibt, und jetzt beweist er einerseits, dass Raum und Zeit diese Formen sind, andrerseits dass auf ihrer Apriorität diejenige der mathematischen Urteile beruht. Durch die später vorgesetzte Einleitung tritt die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit der mathematischen Urteile als eigentliches Ziel der Aesthetik noch mehr in den Vordergrund. An diese Frage knüpft sich eine Schwierigkeit an. Ist es die reine oder angewandte Mathematik, deren Möglichkeit Kant beweisen will? Hume hatte die reine für eine Wissenschaft aus lauter Begriffen angesehen, nach Kant dagegen beruht sie auf Anschauungen. Er musste also fragen, woher bekommt sie dann die Notwendigkeit, da Anschauung doch zu der Erfahrung gehört? Antwort: Daher, dass sie Urteile über Verhältnisse der reinen Raum- und Zeitanschauungen enthält. Die zweite Frage ist: Woher stammt ihre objektive Allgemeingültigkeit? Antwort: Daher, dass Raum und Zeit die Bedingungen der Erscheinungen sind. Diese beiden Fragen und Antworten bringt Kant in der Kritik fast immer durch einander und vereinigt die beiden Probleme in der Frage nach der Möglichkeit der „reinen Mathematik", wo „rein" keineswegs im Gegensatz zu „angewandt", sondern wie bei „reiner Naturwissenschaft" im Gegenesatz zu „empirisch" steht und sich auf die der Mathematik zu Grunde liegende „reine Anschauung" bezieht.

[2]) In der Ueberschrift wird „Begriff" in weiterem Sinne gebraucht; er ist hier nur das sprachliche Zeichen für einen bestimmten Komplex anschaulicher Vorstellungen, vgl. S. 118, 195, wo Raum und Zeit auch in diesem Sinne Begriffe genannt werden.

uns, und diese insgesammt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Grösse und Verhältniss gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so, dass alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Aeusserlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum, als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen, oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden, oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften, und
38 mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Begriff des Raumes erörtern.[I]) [Ich verstehe aber unter Erörterung (*expositio*) die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört; metaphysisch aber ist die Erörterung, wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als *a priori* gegeben, darstellt.[1])][II])

b. Der Raum ist 1. eine Vorstellung a priori, da er *α.* nicht von äusseren Erfahrungen abgezogen sein kann, weil ich, um etwas ausser mir zu erkennen, schon die Raumanschauung haben muss;

1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden, (d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde,) imgleichen damit ich sie als ausser und neben einander, mithin nicht bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

[I]) A: „zuerst den Raum betrachten".
[II]) Zusatz von B.

[1]) Die „metaphysische Erörterung" erklärt uns also die Möglichkeit eines apriorischen Begriffs und könnte daher gemäss der Erklärung von „transscendental" im Abschn. VII der Einleitung zu B ebensogut „transscendentale Erörterung" genannt werden.

β. die notwendige, mithin apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen ist;

2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, *a priori*, die allen äusseren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der 39
Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung *a priori*, die notwendigerweise äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt.[1])

2. Anschauung, da er α, ein einiger Raum ist, und das Mannigfaltige in ihm nur durch Einschränkung entsteht;

3) Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner eine Anschauung *a priori* (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrische Grundsätze, z. E. dass in einem Triangel zwei Seiten zusammen grösser sein, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar *a priori* mit apodiktischer Gewissheit abgeleitet.

β. eine unendliche Menge von

4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt. Nun muss man zwar einen jeden

A. b 1 γ. Möglichkeit der geometrischen Sätze.

[1]) Hier folgt in A ein Absatz, an dessen Stelle in B § 3 getreten ist: „3) Auf diese Notwendigkeit *a priori* gründet sich die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktionen *a priori*. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein *a posteriori* erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äusseren Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmung nichts als Wahrnehmung sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung und es wäre eben nicht notwendig, dass zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren. Was von der Erfahrung entlehnt ist, hat auch nur komparative Allgemeinheit, nämlich durch Induktion. Man würde also nur sagen können: so viel zur Zeit noch bemerkt worden, ist kein Raum gefunden worden, der mehr als drei Abmessungen hätte.“ — Was dann oben unter 3 und 4 folgt, hat in A die Zahlen 4 und 5.

40 Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich.) Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung *a priori* und nicht Begriff.[1])

Vorstellungen in sich enthält.

1) A: „5. Der Raum wird als eine unendliche gegebene Grösse vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum (der sowohl einem Fusse, als einer Elle gemein ist) kann in Ansehung der Grösse nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen.“[1])

A. b 2 β. unendlich ist, und Unendlichkeit als Grössenbestimmung nur auf Anschauung beruhen kann.

1) Die Fassung von A ist hier der von B vorzuziehen; die letztere ist der Nummer 5 in § 4 (von der Zeit) entsprechend gewählt. Aber beide Male haben die Nummern (§ 2, 4; § 4, 5) ganz denselben Inhalt, wie die jedesmal vorhergehenden, dass nämlich das Mannigfaltige des „Raumes“ (resp. der Zeit) in ihm (wie bei Anschauungen) nicht unter ihm (wie bei Begriffen) ist, nur das in 4 (resp. 5) noch hinzukommt, dass dies Mannigfaltige unendlich ist, und dass das Wort „Vorstellung“ in doppelter Bedeutung genommen wird, einmal nämlich als begriffliche Vorstellung, sodann als „Teil des allgemeinen Raumes“ (resp. Zeit). Die Fassung von A bringt dagegen wirklich einen neuen Gesichtspunkt.

Haben die Beweisgründe von B (3 u. 4) Beweiskraft, so muss die Materie ebenso gut eine ursprüngliche Anschauung sein wie der Raum. Denn auch sie ist einig, uneingeschränkt, und ihre Teile entstehen nur durch Einschränkung, auch sie enthält eine unendliche Menge von „Vorstellungen“ in sich.

Uebrigens steht der erste Satz der letzten Nummer (in A u. B) im Widerspruch mit der Auflösung der Antinomien (S. 525 ff.). Nach dieser ist der Raum keine unendliche gegebene Grösse, sondern nur der Regressus in indefinitum von einem Teil zum andern ist aufgegeben.

Die beiden letzten Nummern haben in ihrer jetzigen Form nur von rationalistischem Standpunkt aus einen wirklichen Zweck. Für den Empiristen ist es ganz selbstverständlich, dass „die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung“ ist, denn alle Begriffe gehen nach seiner Ansicht auf Anschauungen zurück. Kant aber hat seine Kategorien, welche direkt aus dem Verstande entspringen, und von Anschauungen ganz unabhängig sind. Dass der Raum keine Kategorie ist, das will Kant in den letzten beiden Nummern eigentlich beweisen. Aber es liegt in ihnen auch noch ein anderes auch für den Empiristen vorhandenes Problem versteckt, nämlich das, ob der Raumbegriff sich auf viele Anschauungen bezieht, indem er ihr Gemeinsames vereinigt, von ihren Besonderheiten abstrahirt, oder ob er nur der sprachlich-begriffliche Ausdruck für eine Anschauung, den unendlichen einigen Raum, ist. Kant hat die letztere

[1]) § 3.

Transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume.

Möglichkeit der geometrischen Sätze.

Ich verstehe unter einer transscendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs, als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse *a priori* eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert, 1) dass wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfliessen, 2) dass diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.

Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch *a priori* bestimmt. Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntniss von ihm möglich sei? Er muss ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den 41
Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht (Einleitung V). Aber diese Anschauung muss *a priori*, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes, in uns angetroffen werden, mithin reine, nicht empirische Anschauung sein. Denn die geometrischen

Ansicht, die entgegengesetzte lässt den Raum von den einzelnen anschaulichen Verhältnissen des Nebeneinanderseins abstrahirt werden, während der unendliche Raum für sie überhaupt keine Anschauung ist, sondern nur eine späte Abstraktion, also ein Begriff, dem höchstens die Einbildungskraft scheinbare Anschaulichkeit verleihen kann.

[1]) § 3 (bis zu den „Schlüssen") ist in B an die Stelle des 3. Argumentes in A getreten in Parallele zu der Analytik, wo auch zwischen einem metaphysischen und transscendentalen Teil (ersterer bis § 13) unterschieden wird. Hierher gehörten eigentlich auch die Principien der Axiome der Anschauung und der Anticipationen der Wahrnehmung (S. 202 ff.) vrgl. dort Anm. 1) zu den Axiomen der Anschauung und Adickes, Kants Systematik S. 51/2.

Der Inhalt von § 3 und dem 3. Argument in A ist der gleiche. Hier wurde bewiesen, dass der Raum als notwendige Vorstellung *a priori* die Apodikticität der geometrischen Urteile möglich macht. § 3 legt da, dass Geometrie nur möglich ist unter der Annahme, dass der Raum die Form des äusseren Sinnes ist. Der Gedanke ist also derselbe, nur ist der Ausgangspunkt dort das Bewiesene, in § 3 das zu Beweisende.

§ 3 schliesst sich enger an die Fragestellung der Einleitung an und bezieht sich auf die Formel: Wie sind synthet. Urteile *a priori* möglich? Wäre die Aesthetik im Hinblick auf diese Formel ursprünglich geschrieben, so hätte bei der Bedeutung, welche Kant ihr beimisst, auf dieselbe im 3. und 4. Argument (von A) notwendig Bezug genommen werden müssen. Aber da ist nur von Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit die Rede.

Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden (Einleitung II).

Wie kann nun eine äussere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren *a priori* bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie blos im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben von Objekten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt.

Also macht allein unsere Erklärung die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniss *a priori* begreiflich. Eine jede Erklärungsart, die dieses nicht liefert, wenn sie gleich dem Anscheine nach mit ihr einige Aehnlichkeit hätte, kann an diesem Kennzeichen am sichersten von ihr unterschieden werden.]

42 [1] Schlüsse aus obigen Begriffen.

a. Der Raum ist keine Bestimmung der Dinge an sich selbst;

a) Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniss auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht *a priori* angeschaut werden.

b. Er ist vielmehr die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne.

b) Der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äussere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des

1) Entsprechend der Einteilung im 2. Abschn. der Aesthetik müsste hier „§ 5" beginnen. Die Paragrapheneinteilung ist von Kant mit äusserster Nachlässigkeit behandelt, reisst stellenweise Verwandtes aus einander, mengt wieder wie hier Nicht-Zusammengehöriges zusammen und dient überhaupt mehr zur Verwirrung, als zur Uebersicht. Es ist deshalb dem Leser anzuraten, gar keine Rücksicht darauf zu nehmen. — Unter der obigen Ueberschrift wird schon in A der transscendentale Idealismus eingeführt. Also schon die äussere Anordnung zeigt, dass hier noch die Begründung der apriorischen Erkenntniss (Rettung des Rationalismus) die Hauptsache ist, nicht der Idealismus.

Subjekts, von Gegenständen afficirt zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so lässt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin *a priori*, im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.[1])

c. Weitere Ausführung von a u. b; empirische Realität, transscendentale Idealität des Raumes.

Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen u. s. w. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äussere Anschauung bekommen können, sofern wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts. Dieses Prädikat wird 43
den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als ausser uns angeschaut werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahirt, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führet. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, dass der Raum alle Dinge befasse, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauungen einschränken und für uns allgemein gültig sind. Wenn wir die Einschränknng eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufügen, so gilt das Urteil alsdenn unbedingt. Der Satz: alle Dinge sind neben einander im Raum, gilt unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe, und sage: alle Dinge, als äussere Erscheinungen, sind neben einander im Raum,

[1]) Durch b wird § 2 mit § 1 verbunden. In § 1 werden Form der Anschauung und reine Anschauung gleichgestellt, in § 2 war bewiesen, dass der Raum eine reine Anschauung ist, hier wird die Gleichstellung von § 1 auf § 2 angewandt, und der Raum wird zur Form der Anschauung.

so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung.
44 Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äusserlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung), ob wir zwar die transscendentale Idealität[1]) desselben, d. i. dass er nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

d. Verschiedenheit der durch den Raum bedingten Idealität von jeder durch die Funktionen der Sinneswerkzeuge bedingten.

[2]) Es gibt aber auch ausser dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Aeusseres bezogene Vorstellung, die *a priori* objektiv heissen könnte. [Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze *a priori*, wie von der Anschauung im Raume, herleiten (§ 3). Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, dass sie bloss zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls, durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie bloss Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Objekt, am wenigsten *a priori*, erkennen lassen.] [1])

[1]) A hat statt dessen Folgendes: „Daher diese subjektive Bedingung aller äusseren Erscheinungen mit keiner andern

[1]) Hier scheint „transscendental“ soviel wie „transscendent“, „auf die Dinge an sich bezüglich“ bedeuten zu müssen. Sollte es seine eigentliche Bedeutung haben, so müsste der Ausdruck so viel heissen als: „durch die Idealität des Raumes werden Erkenntnisse *a priori* ermöglicht.“ Das geschieht aber ebenso gut und noch mehr durch die empisische Realität desselben, und diese könnte dann also mit noch mehr Recht eine „transscendentale“ heissen. — Auch wenn man Kants Argumenten Beweiskraft zugesteht, so folgt doch aus ihnen nur, dass wir nicht berechtigt sind, den Dingen an sich Räumlichkeit (und später dem entsprechend Zeitlichkeit) zuzuschreiben, wir können sie ihnen aber nach der Aesthetik auch nicht absprechen. Dass dies aber nötig ist, will Kant später durch die Antinomien erwiesen haben (vgl. bes. S. 534 f. u. Einl. zu B. S. XVIII|XX).

[2]) Das Folgende zeigt klar, dass es Kant nicht um eine Theorie des Apriorismus zu thun ist, wobei gerade die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen eine Hauptrolle spielen müsste.

Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu 45
verhüten, dass man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack u. s. w. mit Recht nicht als Beschaffenheiten der Dinge, sondern bloss als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transscendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, dass überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch dass der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern dass uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt sein, und was wir äussere Gegenstände nennen, nichts anderes als blosse Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sein, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objektes sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, was ihn geniesst. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficirt wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äusserer Objekte, notwendigerweise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objekte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besonderen Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen *a priori*, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als eine Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kannn niemand *a priori* weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schliesst also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar *a priori* vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, dass Dinge für uns äussere Gegenstände sein."

46

Der

transscendentalen Aesthetik

zweiter Abschnitt.

Von der Zeit.[1]

Die Zeit ist 1. eine Vorstellung a priori, da sie α. von keiner Erfahrung abgezogen sein kann, weil die Zeitanschauung jedem Zugleichsein u. Aufeinanderfolgen schon zu Grunde liegen muss, (vgl. § 2, 1), β. die notwendige, mithin apriorische Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen ist, (vgl. § 2, 2);

[§ 4.

Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit.] [1]

Die Zeit ist 1) kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht *a priori* zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: dass einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.

2) Die Zeit ist eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also *a priori* gegeben. In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Diese können insgesamt wegfallen, aber sie selbst (als die allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit) kann nicht aufgehoben werden.

47

γ. darauf gründet sich die Möglichkeit apodiktischer Axiome von der Zeit überhaupt (vgl. A: b 1 γ in Anm. 1) zu S. 39).

3) Auf diese Notwendigkeit *a priori* gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit, oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind). Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewissheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber: so muss es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt

1) Zusatz von B.

1) Die im vorigen Abschn. gegebenen Anmerkungen gelten für den folgenden, jenem bis § 7 fast ganz parallelen auch, natürlich mit den nötigen Modifikationen.

Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben, und nicht durch dieselbe.

4) Die Zeit ist kein diskursiver, oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung. Auch würde sich der Satz, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten lassen. Der Satz ist synthetisch, und kann aus Begriffen allein nicht entspringen. Er ist also in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten.

2. Die Zeit ist eine Anschauung, da α. ihre Vorstellung nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann (vgl. § 2,3);

5) Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter,
als dass alle bestimmte Grösse der Zeit nur durch Ein- 48
schränken einer einigen zum Grunde liegenden Zeit
möglich sei. Daher muss die ursprüngliche Vorstellung
Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wovon aber
die Teile selbst, und jede Grösse eines Gegenstandes nur
durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können,
da muss die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein, (denn die enthalten nur Teilvorstellungen,)[I]) sondern es muss ihr[1]) unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen.

β. ihre Teile nur durch Einschränkungen der einen unendlichen Zeit vorgestellt werden können. (vgl. § 2,4).

[II)§ 5.[2])

Transscendentale Erörterung des Begriffs der Zeit.

Möglichkeit synthetischer Sätze a priori auf Grund des obigen Zeitbegriffs (vgl. § 3).

Ich kann mich deshalb auf Nr. 3 berufen, wo ich, um kurz zu sein, das, was eigentlich transscendental ist, unter die Artikel der metaphysischen Erörterung gesetzt habe. Hier füge ich noch hinzu, dass der Begriff der

I) A: „denn da gehen die Teilvorstellungen vorher)".

II) § 5 ist ein Zusatz von B.

1) A hat „ihre", B hat „ihnen". K. wird bei der Verbesserung flücht g gelesen und „ihnen" auf „Teilvorstellungen" bezogen haben, anstatt auf „ganze Vorstellung", wie es der Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung verlangt.

2) § 5 entspricht § 3; trotzdem hat Kant § 4, 3 stehen lassen, wie er sagt, um kurz sein, wahrscheinlicher aus Nachlässigkeit und Bequemlickeit; denn kürzer wäre es gewesen, hätte er § 4, 3 dem § 5 einverleibt. In § 4,3 ist auf die Formel: „Wie sind synth. Urteile *a priori* möglich?" ebenso wenig Rücksicht genommen wie in § 2,3 und in der § 3 entsprechenden Nummer 3 in A. Dagegen wird in § 4,4 der Ausdruck „synthetisch" auf einen Satz angewandt, welcher in § 4,3 als streng allgemein und apodiktisch gewiss bezeichnet wurde. Mir

Veränderung, und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich ist: dass, wenn diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) *a priori* wäre, kein Begriff; welcher es auch sei, die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung kontrakditorisch-entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich machen könnte. Nur
49 in der Zeit können beide kontradiktorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nämlich nach einander, anzutreffen sein. Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntniss *a priori,* als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.]

§ 6.

Schlüsse aus diesen Begriffen.

a. Die Zeit ist
1. nichts für sich Bestehendes,
2. keine Bestimmung der Dinge an sich (vgl. § 3,a);

a) Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt: denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen, und *a priori* durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjektive Bedingung ist, unter

scheinen aber die letzten beiden Sätze in § 4,4 später nach Abschluss der Einleitung hinzugekommen zu sein, da sie aus der Parallele zu § 2 durch ihre Beziehung auf jene Formel ganz heraustreten, und da die ganze Anlage der Aesthetik die Annahme nicht erlaubt, dass sie mit Rücksicht auf jene Formel niedergeschrieben ist. Ein ganz ähnlicher Zusatz findet sich in § 6 a 2: „durch synthetische Sätze erkannt und.“ Hier stört er sogar den Zusammenhang und gibt sich dadurch als später hinzugekommen zu erkennen. Wie die Parallelstelle § 3 a zeigt, handelt es sich darum zu zeigen, dass die apriorische Anschauung, die wir von der Zeit haben, sich nicht mit der Annahme verträgt, sie sei eine Bestimmung der Dinge an sich. Eine apriorische Anschauung hat aber mit synthetischen Sätzen nichts zu thun, da diese aus Begriffen bestehen, und eine Anschauung vermittelst Begriffen nicht stattfinden kann. Auch die Wortstellung „*a priori* durch synthetische Sätze“ (statt: „durch synth. Sätze apr.“) fällt auf, ist aber bei meiner Erklärung natürlich.

der allein Anschauungen in uns stattfinden können. Denn da kann diese Form der inneren Anschauung vor den Gegenständen, mithin *a priori*, vorgestellt werden.

b 1. sie ist vielmehr die Form des innern Sinnes (vgl. § 3,b) und damit

b) Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des
inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und
unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine
Bestimmung äusserer Erscheinungen sein; sie gehöret
weder zu einer Gestalt, oder Lage u. s. w., dagegen be- 50
stimmt sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserem
inneren Zustande. Und, eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schliessen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, ausser dem Einigen, dass die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet auch, dass die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äusseren Anschauung ausdrücken lassen.

2. die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen.

c) Die Zeit ist die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äusseren Anschauung ist als Bedingung *a priori* bloss auf äussere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret, so ist die Zeit eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch
mittelbar auch der äussern Erscheinungen. Wenn ich 51
a priori sagen kann: alle äussere Erscheinungen sind im Raume, und nach den Verhältnissen des Raumes *a priori* bestimmt, so kann ich aus dem Princip des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit, und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.

c. Weitere Ausführung von a u. b. Empirische Realität, transscendentale Idealität der

Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen, und vermittelst dieser Anschauung auch alle äussere Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahiren, und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie

Zeit (vgl. § 3 c). ist nur von objektiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen; aber sie ist nicht mehr objektiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahirt, und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen afficirt werden,) und an sich, ausser dem Subjekte, nichts. Nichts desto weniger ist sie in Ansehung aller Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objektiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in
52 der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahirt wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heisst: alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung), sind in der Zeit; so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit *a priori*.

Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unsern Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörete. Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transscendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniss auf unsere Anschauung) weder subsistirend noch inhä-
d. Verschiedenheit der rirend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität,
53 eben so wenig, wie die des Raumes, mit den Subreptionen
durch Zeit und Raum bedingten der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädi-

kate inhäriren, voraussetzt, dass sie objektive Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, ausser, sofern sie bloss empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloss als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersteren Abschnitts nachzusehen ist.

Idealität von jeder durch die Funktionen der Sinneswerkzeuge bedingten. (vgl. § 3 d).

§ 7.

Erläuterung.

a. Der Wechsel unserer Vorstellungen ist zwar wirklich, aber wir kennen uns nur als Erscheinungen in der Form der Zeit, deshalb beweist jener Wechsel nicht die absolute Realität der Zeit.

Wider diese Theorie, welche der Zeit empirische Realität zugesteht, aber die absolute und transscendentale bestreitet, habe ich von einsehenden Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, dass ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicherweise bei jedem Leser, dem diese Betrachtungen ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet also: Veränderungen sind wirklich (dies beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich alle äussere Erscheinungen, samt deren Veränderungen, leugnen wollte). Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwierigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der inneren Erfahrung, d. i. ich habe wirklich
die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen 54
in ihr. Sie ist also[1]) wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen. Wenn aber ich selbst, oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniss geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts, als die Form unserer inneren Anschauung.*)

*) Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander; aber das heisst nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des inneren Sinnes bewusst. Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung.

[1]) Zu ergänzen: „als“, was nach „also“ leicht ausfallen konnte. Sinn: Wirklichkeit kommt der Zeit nicht als Objekt, sondern als Vorstellungsart etc. zu.

Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloss am Subjekte, welches sie anschauet.

Die Ursache aber, weswegen dieser Einwurf so einstimmig gemacht wird, und zwar von denen, die gleichwohl gegen die Lehre von der Idealität des Raumes
55 nichts Einleuchtendes einzuwenden wissen, ist diese. Die absolute Realität des Raumes hofften sie nicht apodiktisch darthun zu können, weil ihnen der Idealismus entgegensteht, nach welchem die Wirklichkeit äusserer Gegenstände keines strengen Beweises fähig ist: dagegen die des Gegenstandes unserer innern Sinnen (meiner selbst und meines Zustandes) unmittelbar durchs Bewusstsein klar ist. Jene konnten ein blosser Schein sein, dieser aber ist, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas Wirkliches. Sie bedachten aber nicht, dass beide, ohne dass man ihre Wirklichkeit als Vorstellungen bestreiten darf, gleichwohl nur zur Erscheinung gehören, welche jederzeit zwei Seiten hat, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, (unangesehen der Art, dasselbe anzuschauen, dessen Beschaffenheit aber eben darum jederzeit problematisch bleibt,) die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird, welche nicht in dem Gegenstande an sich selbst, sondern im Subjekte, dem derselbe erscheint, gesucht werden muss, gleichwohl aber der Erscheinung dieses Gegenstandes wirklich und notwendig zukommt.

b. Allgemeine Anmerkungen zu

[1]) Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnissquellen, aus denen *a priori* verschiedene synthetische

[1]) Die beiden folgenden Absätze sind ein späterer Zusatz aus der Zeit, wo die oft genannte umgestaltende Formel in die Einleitung zu A aufgenommen wurde. Unter die Ueberschrift des § 7: „Erörterung" sc. über den Begriff der Zeit passen sie gar nicht, da sie von Raum und Zeit handeln. Daraus kann zweierlei gefolgert werden: 1. erhält die eben ausgesprochene Annahme, dass die beiden Absätze ein späterer Zusatz sind, grössere Wahrscheinlichkeit, da sich ihre Stellung nur dadurch erklären lässt, dass sie nachträglich angehängt und mit zu der Ueberschrift von § 7 geschlagen sind. 2. muss § 8 ein noch späterer Zusatz als diese beiden Absätze sein, da sie, wenn er bei ihrer Entstehung schon existirte, ihm sicher angehängt wären. — Der erste Absatz hier schliesst sich eng an die Fragestellung der vollständigen Einleitung zu A an und legt das Hauptgewicht auf die Rettung der apriorischen Erkenntniss; um diese zu ermöglichen, müssen R. und Z. reine Anschauungsformen sein und, weil sie das sind, können sie nur empirische Realität beanspruchen. Die Idealität kommt also hier erst in zweiter Linie. —

Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt. Sie sind nämlich beide zusammengenommen reine 56
Formen aller sinnlichen Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze *a priori* möglich. Aber diese Erkenntnissquellen *a priori* bestimmen sich eben dadurch (dass sie bloss Bedingungen der Sinnlichkeit sind) ihre Grenzen, nämlich, dass sie bloss auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgeht, weiter kein objektiver Gebrauch derselben stattfindet. Diese Idealität des Raumes und der Zeit lässt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntniss unangetastet: denn wir sind derselben eben so gewiss, ob diese Formen den Dingen an sich selbst, oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen. Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistirend, oder nur inhärirend annehmen, mit den Principien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn, entschliessen sie sich zum ersteren, (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist,) so müssen sie zwei ewige und unendliche, vor sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne dass doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahirte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte, Ver- 57
hältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander); so müssen sie den mathematischen Lehren *a priori* in Ansehung wirklicher Dinge (z. E. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewissheit bestreiten, indem diese *a posteriori* gar nicht stattfindet, und die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss, aus deren abstrahirten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restriktionen, welche die Natur mit den-

beiden Abschnitten: 1. R. u. Z. als Quellen synthetischer Erkenntnisse a priori (vgl. § 3 u. 5); 2. transscendentale Idealität von R. u. Z. (vgl. § 3,c u. § 6,c).

3. Widerlegung zweier Ansichten von absoluter Realität von R. u. Z.

Uebrigens zeigt auch das „demnach" des ersten Satzes, dem in dem Vorhergehenden jede Beziehung fehlt, dass wir es hier mit einem späteren Zusatz zu der ganzen Aesthetik zu thun haben.

selben verknüpft hat, nicht stattfinden kann. Die ersteren gewinnen so viel, dass sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen. Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweiten gewinnen zwar in Ansehung des letzteren, nämlich, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloss im Verhältniss auf den Verstand urteilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse *a priori*, (indem ihnen eine wahre und objektiv gültige Anschauung *a priori* fehlt), Grund angeben, noch die Erfahrungsgesetze mit jenen Behauptungen in notwendige Einstimmung bringen. In unserer
58 Theorie, von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit, ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

4. R. u. Z. die einzigen Elemente der transscendentalen Aesthetik.

Dass schlüsslich die transscendentale Aesthetik nicht mehr, als diese zwei Elemente, nämlich Raum und Zeit, enthalten könne, ist daraus klar, weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Begriffe, selbst der der Bewegung, welcher beide Stücke vereiniget, etwas Empirisches voraussetzen. Denn diese setzt die Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches; daher das Bewegliche etwas sein muss, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Ebenso kann die transscendentale Aesthetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre Data *a priori* zählen: denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist. Also wird dazu die Wahrnehmung von irgend einem Dasein, und der Succession seiner Bestimmungen, mithin Erfahrung erfordert.

59 § 8.

Allgemeine Anmerkungen zur transscendentalen Aesthetik.

I. a. Die Grundbeschaffenheit

[1])[I.] [1]) Zuerst wird es nötig sein, uns so deutlich, als möglich, zu erklären, was in Ansehung der Grund-

[1]) Die Nummer ist Zusatz von B.

[1]) § 8,I bringt abgesehen von einigen Gedanken in der Polemik gegen die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie (I a 2) nichts Neues. Es

beschaffenheit der sinnlichen Erkenntniss überhaupt unsre Meinung sei, um aller Missdeutung derselben vorzubeugen.

der sinnlichen Erkenntniss.

Wir haben also sagen wollen: dass alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existiren können. Was es für eine Bewandniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss. Mit dieser haben wir es lediglich zu thun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung 60
überhaupt die Materie. Jene können wir allein *a priori* d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heisset darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserem Erkenntniss, was da macht, dass sie Erkenntniss *a posteriori* d. i. empirische Anschauung heisst. Jene hängen unsrer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung d. i. unsre Sinnlichkeit

1. Transscendentale Idealität von Raum u. Zeit, infolge deren die Sinnlichkeit uns nur Erscheinungen zu erkennen gibt.

herrscht aber ein ganz anderer Standpunkt darin, als bisher. Es stehen nämlich durchgängig die transscendentale Idealität und die damit eng zusammenhängende Beschränkung der Sinnlichkeit auf Erscheinungen (Grenzbestimmung) im Vordergrund. Dieser Abschnitt wird also zu einer Zeit entstanden sein, wo die Dialektik im Vordergrunde von Kants Interesse stand und den Schwerpunkt der Aesthetik im Gegensatz sowohl zu der ursprünglichen Anlage als zu den Einleitungen von der rationalistischen Seite auf die idealistische neigte. Die „allgemeinen Anmerkungen“ werden erst bei Abschluss des ganzen Werkes der Aesthetik angefügt sein, da diese noch nach Vervollständigung der Einleitung zu A mit § 7 schloss, wie in der Anm. [1]) zu S. 55 nachgewiesen wurde.

vollständig erkennen, und diese immer nur unter den dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntniss der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

2. Polemik gegen die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie wegen ihrer bloss logischen(quantitativen), nicht transscendentalen (qualitaitven) Trennung von Sinnlichkeit und Verstand.

Dass daher unsere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorstellung der Dinge sei, welche lediglich das enthält, was ihnen an sich selbst zukommt, aber nur unter einer Zusammenhäufung von Merkmalen und Teilvorstellungen, die wir nicht mit Bewusstsein auseinander setzen, ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung, welche die ganze Lehre derselben unnütz und leer macht. Der Unter-
61 schied einer undeutlichen von der deutlichen Vorstellung ist bloss logisch, und betrifft nicht den Inhalt. Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtilste Spekulation aus ihm entwickeln kann, nur dass im gemeinen und praktischen Gebrauche man sich dieser mannigfaltigen Vorstellungen in diesem Gedanken, nicht bewusst ist. Darum kann man nicht sagen, dass der gemeine Begriff sinnlich sei, eine blosse Erscheinung enthalte, denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande, und stellet eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt. Dagegen enthält die Vorstellung eines Körpers in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloss die Erscheinung von etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden, und diese Receptivität unserer Erkenntnissfähigkeit heisst Sinnlichkeit, und bleibt von der Erkenntniss des Gegenstandes an sich selbst, ob man jene (die Erscheinung) gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden.

Die Leibnitz - Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrechten Gesichtspunkt angewiesen, indem sie den Unterschied der Sinnlichkeit vom Intellektuellen bloss als logisch betrachtete, da er offenbar transscendental ist, und nicht bloss die Form
62 der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben[1]) betrifft, so dass wir

[1]) sc. Erkenntnisse.

durch die erstere[1]) die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst nicht bloss undeutlich, sondern gar nicht erkennen, und so bald wir unsere subjektive Beschaffenheit wegnehmen, das vorgestellte Objekt mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, überall nirgend anzutreffen ist, noch angetroffen werden kann, indem eben diese subjektive Beschaffenheit die Form desselben, als Erscheinung, bestimmt.

3. Verschiedenheit der Idealität von Raum und Zeit von jeder durch die Subjektivität der Sinnesempfindungen bedingten. (vgl. § 3,d u. § 6,d).

Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt, und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälligerweise zukommt, indem es nicht für die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur für eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntniss eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen, (wie es gemeiniglich geschieht,) und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum (wie es geschehen sollte) als blosse Erscheinung an, so dass darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transscendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdenn doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt) selbst bis zu
der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts, 63
als Erscheinungen, zu thun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine blosse Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, so fern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen, als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt, und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses einen Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn die sind denn schon, als Erscheinungen, empirische Objekte,) vorstelle, so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transscendental[2]), und nicht allein diese Tropfen

[1]) sc. Sinnlichkeit.

[2]) S. 81 wird im Gegenteil behauptet, dass der Unterschied des

sind blosse Erscheinungen, sondern selbst ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern blosse Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transscendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt.

b. Der Theorie der transscendentalen Aesthetik kommt völlige Gewissheit zu, da durch sie allein die Apodikticität der mathematischen Sätze möglich wird.

Die zweite wichtige Angelegenheit unserer transscendentalen Aesthetik ist, dass sie nicht bloss als scheinbare Hypothese einige Gunst erwerbe, sondern so gewiss und ungezweifelt sei, als jemals von einer Theorie gefordert werden kann, die zum Organon dienen soll. Um diese Gewissheit völlig einleuchtend zu machen, wollen wir irgend einen Fall[1]) wählen, woran deren Gültigkeit
64 augenscheinlich werden [und zu mehrer Klarheit dessen, was § 3 angeführt worden, dienen][1]) kann.

Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objektiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: dass von beiden *a priori* apodiktische und synthetische Sätze in grosser Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchem wir darum vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen.[2]) Da die Sätze der Geometrie synthetisch *a priori* und mit apodiktischer Gewissheit erkannt werden, so frage ich, woher nehmt ihr dergleichen Sätze und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin notwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen? Es ist kein anderer Weg, als durch Begriffe oder durch Anschauungen; beide aber, als solche, die entweder *a priori* oder *a posteriori* gegeben sind. Die letzteren, nämlich empirische Begriffe, imgleichen das, worauf sie sich gründen, die empirische Anschauung, können keinen synthetischen Satz geben, als nur einen solchen, der auch bloss empirisch d. i. ein Erfahrungssatz ist, mithin niemals Notwendigkeit und absolute All-

[1]) Zusatz von B.

Transscendentalen und Empirischen, nicht die Beziehung der Erkenntniss auf ihren Gegenstand betrifft.

[1]) Dieser „Fall" besteht in der Annahme, dass R. u. Z. objektive Bedingungen der Dinge an sich sind; die Gültigkeit von Kants Theorie wird durch die Annahme dieses „Falles" insofern bewiesen, als durch sie die Apodikticität der Mathematik nicht erklärt werden kann, was vielmehr nur durch die transscendentale Idealität von R. u. Z. möglich sein soll.

[2]) Die Konstruction dieses Satzes ist sehr nachlässig, indem durch sie die Apodikticität der Mathematik als Folge der Objektivität (transsc. Realität) von R. u. Z. hingestellt wird („setzet . . . so"), was natürlich ein ganz unrichtiger Gedanke ist.

gemeinheit enthalten kann, dergleichen doch das Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist. Was aber das erstere und einzige Mittel sein würde, nämlich durch blosse Begriffe oder durch Anschauungen *a priori* zu dergleichen Erkenntnissen zu gelangen, so ist klar, dass aus blossen Begriffen gar keine synthetische Erkenntniss, sondern lediglich analytische erlangt werden kann. 65
Nehmet nur den Satz: dass durch zwei gerade Linien sich gar kein Raum einschliessen lasse, mithin keine Figur möglich sei, und versucht ihn aus dem Begriff von geraden Linien und der Zahl zwei abzuleiten; oder auch, dass aus dreien geraden Linien eine Figur möglich sei, und versucht es eben so bloss aus diesen Begriffen. Alle eure Bemühung ist vergeblich, und ihr seht euch genötiget, zur Anschauung eure Zuflucht zu nehmen, wie es die Geometrie auch jederzeit thut. Ihr gebt euch also einen Gegenstand in der Anschauung; von welcher Art aber ist diese, ist es eine reine Anschauung *a priori* oder eine empirische? Wäre das letzte, so könnte niemals ein allgemein gültiger, noch weniger ein apodiktischer Satz daraus werden: denn Erfahrung kann dergleichen niemals liefern. Ihr müsst also euren Gegenstand *a priori* in der Anschauung geben, und auf diesen euren synthetischen Satz gründen. Läge[1]) nun in euch nicht ein Vermögen, *a priori* anzuschauen; wäre diese subjektive Bedingung der Form nach nicht zugleich die allgemeine Bedingung *a priori*, unter der allein das Objekt dieser (äusseren) Anschauung selbst möglich ist; wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt: wie könntet ihr sagen, dass, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu konstruiren notwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst zukommen müsse? denn ihr könntet doch zu euren Begriffen (von drei Linien) nichts Neues (die Figur) hinzufügen, welches darum notwendig an dem Gegen- 66
stande angetroffen werden müsste, da dieser vor eurer Erkenntniss und nicht durch dieselbe gegeben ist. Wäre also nicht der Raum (und so auch die Zeit) eine blosse Form eurer Anschauung, welche Bedingungen *a priori* enthält, unter denen allein Dinge für euch äussere Gegenstände sein können, die ohne diese subjektive

[1]) Hier wird der Anfang des Absatzes wieder aufgenommen mit der Annahme, dass der R. eine objektive Bedingung der Dinge an sich, oder wie es hier negativ heisst, dass er nicht nur eine subjektive Bedingung unserer Sinnlichkeit ist.

Bedingungen an sich nichts sind; so könntet ihr *a priori* ganz und gar nichts über äussere Objekte synthetisch ausmachen. Es ist also ungezweifelt gewiss, und nicht bloss möglich oder auch wahrscheinlich, dass Raum und Zeit, als die notwendigen Bedingungen aller (äussern und innern) Erfahrung, bloss subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind, im Verhältniss auf welche daher alle Gegenstände blosse Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles *a priori* sagen lässt, niemals aber das mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.

II. Zur Bestätigung der Lehre von der Idealität der Erscheinungen dient, a) dass alle unsere äusseren Anschauungen uns nur Verhältnisse zu erkennen geben und daher auch nur die Dinge im Verhältniss zu uns, nicht an sich selbst bestimmen werden;

1) 1) [II. Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äusseren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne, als blosser Erscheinungen, kann vorzüglich die Bemerkung dienen: dass alles, was in unserem Erkenntniss zur Anschauung gehört, (also Gefühl der Lust und Unlust und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen,) nichts als blosse Verhältnisse enthalte, der Oerter in einer Anschauung (Aus-
67 dehnung), Veränderung der Oerter (Bewegung), und Gesetze, nach denen diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei, oder was es ausser der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch blosse Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt: also ist wohl zu urteilen, dass, da uns durch den äusseren Sinn nichts als blosse Verhältnissvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniss eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Objekte an sich zukommt.

b. dass der innere Sinn 1. uns auch nur Verhältnissvorstellungen liefert,

Mit der inneren Anschauung ist es eben so bewandt. Nicht allein, dass darin die Vorstellungen äusserer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen, sondern die Zeit, in

1) Das Folgende bis zum Schlusse der Aesthetik ist Zusatz von B.

1) In diesem Zusatz von B sind einige Ergänzungen der Hauptgedanken der Aesthetik, aber eine Veränderung oder auch nur Fortbildung haben die letzteren nicht erhalten. Von wesentlicher Bedeutung ist unter jenen Ergänzungen nur die in II b gegebene Theorie des inneren Sinnes, welche aber an dieser Stelle für den Anfänger noch unverständlich bleiben wird. In der transscendentalen Deduktion der Kategorien (S. 152—9) wird sie noch einmal und ausführlicher dargelegt und wird dort auch in einer Anmerk. erläutert werden.

die wir diese Vorstellungen setzen, die selbst dem Bewusstsein derselben in der Erfahrung vorhergeht, und als formale Bedingung der Art, wie wir sie im Gemüte setzen, zum Grunde liegt, enthält schon Verhältnisse des Nacheinander-, des Zugleichseins, und dessen, was mit dem Nacheinandersein zugleich ist (des Beharrlichen). Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und, wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, ausser sofern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mit- 68
hin durch sich selbst afficirt wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach. Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können, nicht wie es von sich selbst urteilen würde, wenn seine Anschauung blosse Selbsttätigkeit, d. i. intellektuell, wäre. Hiebei beruht alle Schwierigkeit nur darauf, wie ein Subjekt sich selbst innerlich anschauen könne; allein diese Schwierigkeit ist jeder Theorie gemein. Das Bewusstsein seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und, wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses Bewusstsein innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüte gegeben wird, muss, um dieses Unterschiedes willen, Sinnlichkeit heissen. Wenn das Vermögen sich bewusst zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muss es dasselbe afficiren, und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervorbringen, deren Form aber, die vorher im Gemüte zum Grunde liegt, die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt; da es denn sich selbst an- 69
schauet, nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist.

2. um uns eine Erkenntniss unserer selbst geben zu können, erst vom Verstande afficiert werden muss, indem letzterer das Mannigfaltige des ersteren seinen Kategorien gemäss ordnet, so dass wir uns also nie, wie wir absolut sind, sondern nur, wie wir uns in unserer Betrachtungsweise erscheinen, erkennen können.

III. Der Idealismus macht die

III. Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äusseren Objekte, als auch

Erscheinungen nicht zu blossem Schein (vgl. Prolegomena § 13, Anm. III).

die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser *Schein* wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als *Erscheinung* von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte,
70 blossen Schein machte.*) Dieses geschieht aber nicht nach unserem Princip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen *objektive Realität* beilegt, so kann man nicht vermeiden, dass nicht alles dadurch in blossen *Schein* verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten, und

*) [1]Die Prädikate der Erscheinung können dem Objekte selbst
70 beigelegt werden, in Verhältniss auf unseren Sinn, z. B. der Rose die rote Farbe oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur in Verhältniss auf die Sinne, oder überhaupt aufs Subjekt zukommt, dem Objekt *für sich* beilegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhätnisse desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne, als solchen, beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen wenn ich der Rose *an sich* die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äusseren Gegenständen die Ausdehnung *an sich* beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältniss dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken; alsdenn allererst entspringt der Schein.

[1]) Diese Anm. widerstreitet S. 44.5 (d), sowie § 6 d u. § 8, I, a, 3, da hier R. u. Z. u. die Sinneswahrnehmungen auf eine Linie gestellt werden, was nach dem dort Gesagten gerade nicht zulässig ist.

überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdenn verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die notwendige 71
Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn gleich alle existirende Dinge aufgehoben werden; so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blossem Schein herabsetzte, ja es müsste sogar unsere Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zu Schulden kommen lassen.

IV. a. Die natürliche Theologie gerät in grosse Schwierigkeiten, wenn sie R. u. Z. als Bedingungen der Dinge an sich ansieht.

IV. In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der nicht allein für uns gar kein Gegenstand der Anschauung, sondern der ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muss alles sein Erkenntniss sein, und nicht Denken, welches jederzeit Schranken beweiset) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen. Aber mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge *a priori*, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte: denn, als Bedingungen alles Daseins überhaupt, müssten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als dass man sie zu subjektiven 72
Formen unserer äusseren sowohl als inneren Anschauungsart macht, die darum sinnlich heisst, weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann,) sondern von dem Dasein des Objekts abhängig, mithin nur dadurch, dass die Vorstellungsfähigkeit des Subjekts durch dasselbe afficirt wird, möglich ist.

b. Die sinnliche Anschauung in R. u. Z. kommt wohl allen endlichen Wesen zu, die intellektuelle An-

Es ist auch nicht nötig, dass wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, dass alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse, (wiewohl wir dieses nicht entscheiden können,) so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen

schauung nur dem Urwesen. doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, eben darum, weil sie abgeleitet (*intuitus derivativus*), nicht ursprünglich (*intuitus originarius*), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem, seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach (die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt), abhängigen Wesen zuzukommen scheint; wiewohl die letztere Bemerkung zu unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweisgrund gezählt werden muss.

73 [1])Beschluss der transscendentalen Aesthetik.

V. Beschluss. Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transscendental-Philosophie: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? nämlich reine Anschauungen *a priori*, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteile *a priori* über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, *a priori* entdeckt werden und mit jenen synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen, und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können.]

[1]) Hier herrscht im engen Anschluss an die Einleitung zu B wieder ganz der rationalistische Standpunkt (mit der Rettung des Rationalismus als Ziel der Kritik) vor.

Der 74

transscendentalen Elementarlehre

zweiter Teil.

Die transscendentale Logik.

Einleitung.[1])

Idee einer transscendentalen Logik.

I. I.

Von der Logik überhaupt.

a. Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand.

Unsre Erkenntniss entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältniss auf diese Vorstellung

[1]) Diese Einleitung ist einer jener weitschweifigen Abschnitte, in denen Kant, ohne etwas für sein System Wesentliches zu liefern, sich in systematischen Spielereien und Einteilungen ergeht. I a ist ausserdem nur Wiederholung des letzten Absatzes der allgemeinen Einleitung und der speciellen Einleitung zur Aesthetik, und zwar nimmt Kant hier auf die früheren Definitionen gar keine Rücksicht. Unmöglich kann daher die hiesige Einleitung direkt nach der Aesthetik geschrieben sein, vorher aber auch nicht, da sie dieselbe an mehreren Stellen (bes. S. 76, 79, 87) voraussetzt. Es bleibt also nur übrig, dass sie später als die Analytik geschrieben und dieser dann nachträglich vorangeschickt ist, da die Analytik auf jeden Fall gleich nach der Aesthetik verfasst sein wird. Dies wird durch S. 89 u. 92 bestätigt, vgl. die Anm. zu diesen Seiten. In Betreff der Einteilung in Analytik u. Dialektik vgl. den 2. Abschn. meiner Einleitung.

Um das Verständniss dieser Einleitung zu erleichtern, lasse ich eine schematische Darstellung der Einteilung der Logik folgen,

(als blosse Bestimmung des Gemüts) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntniss aus, so dass weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondirende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe ein Erkenntniss abgeben können. Beide sind entweder rein, oder emprisch. Empirisch, wenn Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt) darin enthalten ist: rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntniss nennen. Daher enthält reine
75 Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind *a priori* möglich, empirische nur *a posteriori*.

Wollen wir die Receptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, Sinnlichkeit nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsre Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen afficirt werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen,) als seine Anschauungen sich ver-

in welcher ich den von Kant nicht gegebenen nächsthöheren Begriff über der allgemeinen und besonderen Logik als „gewöhnliche Logik" bezeichne:

<table>
<tr><th colspan="4">Logik</th></tr>
<tr><td rowspan="3">transscendentale</td><td colspan="3">gewöhnliche</td></tr>
<tr><td rowspan="2">besondere</td><td colspan="2">allgemeine</td></tr>
<tr><td>reine</td><td>angewandte</td></tr>
</table>

Es ist also ungenau, wenn Kant die transscendentale Logik im II und IV direkt neben die allgemeine stellt, als wenn die beiden Arten die Unterabteilungen eines nächsthöheren Begriffs wären.

ständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen.)
Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre
Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag
nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken.
Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntniss 76
entspringen. Deswegen darf man aber nicht doch ihren
Anteil vermischen, sondern man hat grosse Ursache,
jedes von dem anderen sorgfältig abzusondern, und zu
unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft
der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aesthetik,
von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt,
d. i. der Logik.

b. Einteilung der Logik.

Die Logik kann nun wiederum in zwiefacher Absicht unternommen werden, entweder als Logik des allgemeinen, oder des besonderen Verstandesgebrauchs. Die erste enthält die schlechthin notwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verstandes stattfindet, und geht also auf diesen, unangesehen der Verschiedenheit der Gegenstände, auf welche er gerichtet sein mag. Die Logik des besonderen Verstandesgebrauchs enthält die Regeln, über eine gewisse Art von Gegenständen richtig zu denken. Jene kann man die Elementarlogik nennen, diese aber das Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die Letztere wird mehrenteils in den Schulen als Propädeutik der Wissenschaften vorangeschickt, ob sie zwar, nach dem Gange der menschlichen Vernunft, das Späteste ist, wozu sie allererst gelangt, wenn die Wissenschaft schon lange fertig ist, und nur die letzte Hand zu ihrer Berichtigung und Vollkommenheit bedarf. Denn man muss die Gegenstände schon in ziemlich hohem Grade kennen, wenn
man die Regeln angeben will, wie sich eine Wissenschaft 77
von ihnen zu Stande bringen lasse.

Die allgemeine Logik ist nun entweder die reine, oder die angewandte Logik. In der ersteren abstrahiren wir von allen empirischen Bedingungen, unter denen unser Verstand ausgeübt wird, z. B. vom Einfluss der Sinne, vom Spiele der Einbildung, den Gesetzen des Gedächtnisses, der Macht der Gewohnheit, der Neigung u. s. w. mithin auch den Quellen der Vorurteile, ja gar überhaupt von allen Ursachen, daraus uns gewisse Erkenntnisse entspringen oder unterschoben werden mögen, weil sie bloss den Verstand unter gewissen Umständen seiner Anwendung betreffen, und, um diese zu kennen, Erfahrung erfordert wird. Eine a l l g e m e i n e, aber

reine Logik, hat es also mit lauter Principien *a priori* zu thun und ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, der Inhalt mag sein, welcher er wolle (empirisch oder transscendental). Eine allgemeine Logik heisst aber alsdenn angewandt, wenn sie auf die Regeln des Gebrauchs des Verstandes unter den subjektiven empirischen Bedingungen, die uns die Psychologie lehrt, gerichtet ist. Sie hat also empirische Principien, ob sie zwar in so fern allgemein ist, dass sie auf den Verstandesgebrauch ohne Unterschied der Gegenstände geht. Um deswillen ist sie auch weder ein Kanon des Ver-
78 standes überhaupt, noch ein Organon besonderer Wissenschaften, sondern lediglich ein Kathartikon des gemeinen Verstandes.

In der allgemeinen Logik muss also der Teil, der die reine Vernunftlehre ausmachen soll, von demjenigen gänzlich abgesondert werden, welcher die angewandte (obzwar noch immer allgemeine) Logik ausmacht. Der erstere ist eigentlich nur allein Wissenschaft, obzwar kurz und trocken, und wie es die schulgerechte Darstellung einer Elementarlehre des Verstandes erfordert. In dieser müssen also die Logiker jederzeit zwei Regeln vor Augen haben.

1) Als allgemeine Logik abstrahirt sie von allem Inhalt der Verstandeserkenntniss, und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände, und hat mit nichts als der blossen Form des Denkens zu thun.

2) Als reine Logik hat sie keine empirische Principien, mithin schöpft sie nichts (wie man sich bisweilen überredet hat) aus der Psychologie, die also auf den Kanon des Verstandes gar keinen Einfluss hat. Sie ist eine demonstrirte Doktrin, und alles muss in ihr völlig *a priori* gewiss sein.

Was ich die angewandte Logik nenne, (wider die gemeine Bedeutung dieses Wortes, nach der sie gewisse Exercitien, dazu die reine Logik die Regel gibt, enthalten soll,) so ist sie eine Vorstellung des Verstandes und der Regeln seines notwendigen Gebrauchs *in concreto*, nämlich unter den zufälligen Bedingungen des Subjekts,
79 die diesen Gebrauch hindern oder befördern können und die insgesamt nur empirisch gegeben werden. Sie handelt von der Aufmerksamkeit, deren Hinderniss und Folgen, dem Ursprunge der Irrtums, dem Zustande des Zweifels, des Skrupels, der Ueberzeugung u. s. w.

und zu ihr verhält sich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral, welche bloss die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält, zu der eigentlichen Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt und welche niemals eine wahre und demonstrirte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowohl als jene angewandte Logik empirische und psychologische Principien bedarf.

II. II.

Von der transscendentalen Logik.

Die allgemeine Logik abstrahieret, wie wir gewiesen, von allem Inhalt der Erkenntniss, d. i. von aller Beziehung derselben auf das Objekt, und betrachtet nur die logische Form im Verhältnisse der Erkenntnisse auf einander, d. i. die Form des Denkens überhaupt. Weil es nun aber sowohl reine, als empirische Anschauungen gibt, (wie die transscendentale Aesthetik darthut,) so könnte auch wohl ein Unterschied zwischen reinem und
empirischem Denken der Gegenstände angetroffen werden. 80
In diesem Falle würde es eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalt der Erkenntniss abstrahirte; denn diejenige, welche bloss die Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes enthielte[1]), würde bloss alle diejenigen Erkenntnisse ausschliessen, welche von empirischem Inhalte wären. Sie würde auch auf den Ursprung unserer Erkenntnisse von Gegenständen gehen, so fern er nicht den Gegenständen zugeschrieben werden kann; da hingegen die allgemeine Logik mit diesem Ursprunge der Erkenntniss nichts zu thun hat, sondern die Vorstellungen, sie mögen uranfänglich *a priori* in uns selbst, oder nur empirisch gegeben sein, bloss nach den Gesetzen betrachtet, nach welchen der Verstand sie im Verhältniss gegen einander braucht, wenn er denkt, und also nur von der Verstandesform handelt, die den Vorstellungen verschafft werden kann, woher sie auch sonst entsprungen sein mögen.

[1]) d. h. die transscendentale Logik. Zwischen „würde" u. „alle" ist von mir „bloss" zugesetzt, was wegen des vorhergehenden „bloss" leicht ausfallen konnte. Durch diese Ergänzung gewinnt der Gedanke sehr an Verständlichkeit.

Definition von „transscendental.“

Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluss auf alle nachfolgende Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muss, nämlich: dass nicht eine jede Erkenntniss *a priori*, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich sein, transscendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniss oder den Gebrauch derselben *a priori* betreffend) heissen müsse.[1]) Daher ist
81 weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben *a priori* eine transscendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntniss, dass diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs sein, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung beziehen können, kann transscendental heissen. Imgleichen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transscendental sein: aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heisst er empirisch. Der Unterschied des Transscendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrifft nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand.[2])

In der Erwartung also, dass es vielleicht Begriffe geben könne, die sich *a priori* auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloss als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig *a priori* denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transscendentale Logik heissen müssen, weil sie bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, so fern sie auf Gegenstände *a priori* be-
82 zogen werden, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied.

[1]) vgl. S. 25 u. 352|3.
[2]) vgl. S. 63.

III. III.

Von der Einteilung der allgemeinen Logik in Analytik und Dialektik.

a. Von der Wahrheit ist 1. der Materie nach, kein allgemeines Kennzeichen möglich, dagegen

Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, dass sie sich entweder auf einer elenden Diallele mussten betreffen lassen oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: Was ist Wahrheit? Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntniss mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntniss sei.

Es ist schon ein grosser und nötiger Beweis der Klugheit und Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle. Denn wenn die Frage an sich ungereimt ist, und unnötige Antworten verlangt, so hat sie, ausser der Beschämung dessen, der sie aufwirft, bisweilen noch den Nachteil, den unbehutsamen Anhörer derselben zu ungereimten Antworten zu verleiten, und den belachenswerten Anblick zu geben, dass einer (wie die Alten 83
sagten) den Bock melkt, der andre ein Sieb unterhält.

Wenn Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden werden; denn eine Erkenntniss ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstand, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von andern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntniss (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahirt, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntniss die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen:

von der Wahrheit der Erkenntniss der Materie nach lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.

2, wohl der Form nach.

Was aber das Erkenntniss der blossen Form nach (mit Beiseitesetzung alles Inhalts) betrifft, so ist eben so klar: dass eine Logik, so fern sie die allgemeinen und
84 notwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln Kriterien der Wahrheit darlegen müsse. Denn was diesen widerspricht, ist falsch, weil der Verstand dabei seinen allgemeinen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widerstreitet. Diese Kriterien aber betreffen nur die Form der Wahrheit, d. i. des Denkens überhaupt, und sind so fern ganz richtig, aber nicht hinreichend. Denn obgleich eine Erkenntniss der logischen Form völlig gemäss sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch immer dem Gegenstande widersprechen. Also ist das bloss logische Kriterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinstimmung einer Erkenntniss mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zwar die *conditio sine qua non*, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit; weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den Irrtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt trifft, kann die Logik durch keinen Probierstein entdecken.

b. Die Logik 1. gibt dies Kennzeichen in der Analytik als Kanon zur Beurteilung, indem sie aber

Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf, und stellet sie als Principien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntniss dar. Dieser Teil der Logik kann daher Analytik heissen, und ist eben darum der wenigstens negative Probirstein der Wahrheit, indem man zuvörderst alle Erkenntniss, ihrer Form nach, an diesen Regeln prüfen und schätzen muss, ehe man sie selbst ihrem Inhalt nach untersucht, um auszumachen,
85 ob sie in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthalten. Weil aber die blosse Form des Erkenntnisses, so sehr sie auch mit logischen Gesetzen übereinstimmen mag, noch lange nicht hinreicht, materielle (objektive) Wahrheit der Erkenntnisse darum auszumachen, so kann sich niemand bloss mit der Logik wagen, über Gegenstände zu urteilen, und irgend etwas zu behaupten, ohne von ihnen vorher gegründete Erkundigung ausser der Logik eingezogen zu haben, um hernach bloss die Benutzung und die Verknüpfung derselben in einem zusammenhängenden Ganzen nach logischen Gesetzen zu versuchen, noch besser aber, sie lediglich danach zu

2. diesen Kanon zum Organon macht, wird sie zur Dialektik.

prüfen. Gleichwohl liegt so etwas Verleitendes in dem Besitze einer so scheinbaren Kunst, allen unseren Erkenntnissen die Form des Verstandes zu geben, ob man gleich in Ansehung des Inhalts derselben noch sehr leer und arm sein mag, dass jene allgemeine Logik, die bloss ein Kanon zur Beurteilung ist, gleichsam wie ein Organon zur wirklichen Hervorbringung wenigstens zum Blendwerk von objektiven Behauptungen gebraucht, und mithin in der That dadurch gemissbraucht worden. Die allgemeine Logik nun, als vermeintes Organon, heisst Dialektik.

3. Bedeutung des Wortes Dialektik.

So verschieden auch die Bedeutung ist, in der die Alten dieser Benennung einer Wissenschaft oder Kunst sich bedienten, so kann man doch aus dem wirklichen Gebrauche derselben sicher abnehmen, dass sie bei ihnen nichts anders war, als die Logik des Scheins. Eine 86
sophistische Kunst, seiner Unwissenheit, ja auch seinen vorsätzlichen Blendwerken den Anstrich der Wahrheit zu geben, dass man die Methode der Gründlichkeit, welche die Logik überhaupt vorschreibt, nachahmete und ihre Topik zu Beschönigung jedes leeren Vorgebens benutzte. Nun kann man es als eine sichere und brauchbare Warnung anmerken: dass die allgemeine Logik, als Organon betrachtet, jederzeit eine Logik des Scheins d. i. dialektisch sei. Denn da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntniss lehrt, sondern nur bloss die formalen Bedingungen der Uebereinstimmung mit dem Verstande, welche übrigens in Ansehung der Gegenstände gänzlich gleichgültig sind; so muss die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeuges (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten.

Eine solche Unterweisung ist der Würde der Philosophie auf keine Weise gemäss. Um deswillen hat man diese Benennung der Dialektik lieber, als eine Kritik des dialektischen Scheins, der Logik beigezählt, und als eine solche wollen wir sie auch hier verstanden wissen.

87. IV. IV.

Von der Einteilung der transscendentalen Logik in die transscendentale Analytik und Dialektik.

Ganz wie in der allgemeinen Logik wird in der transscendentalen a. die Analytik, welche der Kanon für den empirischen Verstandesgebrauch gegenüber anschaulich gegebenen Erscheinungen ist, dadurch

In einer transscendentalen Logik isoliren wir den Verstand (so wie oben in der transscendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben bloss den Teil des Denkens aus unserm Erkenntnisse heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der Gebrauch dieser reinen Erkenntniss aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: dass uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sein, worauf jene angewandt werden kann. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniss an Objekten, und sie bleibt alsdenn völlig leer. Der Teil der transscendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik, und zugleich eine Logik der Wahrheit. Denn ihr kann keine Erkenntniss widersprechen, ohne dass sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein

b. zur Dialektik, dass sie als Organon gebraucht wird, um unsere Erkenntniss auf Dinge an sich zu erweitern.

Objekt, mithin alle Wahrheit. Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntnisse und Grundsätze allein, und selbst über die Grenzen der Erfahrung hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objekte) an
88 die Hand geben kann, worauf jene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so gerät der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleien von den blossen formalen Principien des reinen Verstandes einen materiellen Gebrauch zu machen, und über Gegenstände ohne Unterschied zu urteilen, die uns doch nicht gegeben sind, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden können. Da sie also eigentlich nur ein Kanon der Beurteilung des empirischen Gebrauchs sein sollte, so wird sie gemissbraucht, wenn man sie als das Organon eines allgemeinen und unbeschränkten Gebrauchs gelten lässt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urteilen, zu behaupten, und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdenn dialektisch sein. Der zweite Teil der transscendentalen Logik muss also eine Kritik dieses dialektischen Scheines sein, und heisst transscendentale Dialektik, nicht als eine Kunst,

dergleichen Schein dogmatisch zu erregen, (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke) sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmassungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloss durch transscendentale Grundsätze zu erreichen vermeinet, zur blossen Beurteilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophistischem Blendwerke herabzusetzen.

Der

89 # transscendentalen Logik

erste Abteilung.

Die transscendentale Analytik.

Aufgabe u. Einteilung der Analytik.

Diese Analytik ist die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses *a priori* in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss. Es kommt hiebei auf folgende Stücke an. 1) Dass die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe sein. 2) Dass sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3) Dass sie Elementarbegriffe sein und von den abgeleiteten, oder daraus zusammengesetzten, wohl unterschieden werden. 4) Dass ihre Tafel vollständig sei, und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen. Nun kann diese Vollständigkeit einer Wissenschaft nicht auf den Ueberschlag, eines bloss durch Versuche zu Stande gebrachten Aggregats, mit Zuverlässigkeit angenommen werden, daher ist sie nur vermittelst einer Idee des Ganzen der Verstandeserkenntniss *a priori* und durch die daraus bestimmte Abteilung der Begriffe, welche sie ausmachen, mithin nur durch ihren Zusammenhang in einem System möglich. Der reine Verstand sondert sich nicht allein von allem Empirischen, sondern sogar von aller Sinnlichkeit völlig aus. Er ist eine für sich selbst beständige, sich selbst gnug-
90 same und durch keine äusserlich hinzukommende Zusätze zu vermehrende Einheit. Daher wird der Inbegriff seiner Erkenntniss ein unter einer Idee zu befassendes und zu bestimmendes System ausmachen, dessen Vollständigkeit und Artikulation zugleich einen Probierstein der Richtigkeit und Aechtheit aller hineinpassenden Erkenntnissstücke abgeben kann. Es besteht aber dieser ganze Teil der transscendentalen Logik aus zwei Büchern,

deren das eine die **Begriffe**, das andere die **Grundsätze** des reinen Verstandes enthält[1]).

Der transsscendentalen Analytik

erstes Buch.

Die Analytik der Begriffe.

Aufgabe der Analytik der Begriffe.

Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben oder das gewöhnliche Verfahren in philosophischen Untersuchungen, Begriffe, die sich darbieten, ihrem Inhalte nach zu zergliedern und zur Deutlichkeit zu bringen, sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe *a priori* dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren; denn dieses ist das eigentümliche Geschäft einer Transscendental-Philosophie; das übrige 91
ist die logische Behandlung der Begriffe in der Philosophie überhaupt. Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden[2]).

[1]) Dieser Absatz nimmt auf die vorhergehende „Einleitung“ gar keine Rücksicht und ist daher auf jeden Fall früher entstanden. „Analytik“ wird als ganz neuer Begriff eingeführt und erklärt, die ersten beiden erforderten „Stücke“ kamen auch schon in der „Einleitung“ vor, ohne dass hier darauf angespielt würde auch nur durch ein: „also“, oder „wie erwähnt“.

[2]) Kant denkt sich nach dieser Stelle seine Kategorien also nicht als angeborene Begriffe, sondern nur die Anlage zu ihnen ist uns angeboren, und auf Grund dieser Anlage entwickeln sie sich bei Gelegenheit der Erfahrung. Sie werden dann aber nicht rhapsodisch aus der Erfahrung zusammengesammelt — denn da könnten wir nie zu Gewissheit der Vollständigkeit kommen —, sondern sie werden auf eine wunderbare von der Erfahrung unabhängige Weise nach einem von der Erfahrung unabhängigen Princip gefunden. Das ist alles möglich, weil das Selbsterkennen des Verstandes für Kant keiner Erfahrung bedarf. Bei diesem Selbsterkennen finden wir uns nun im Besitz einer fest bestimmten Anzahl Urteilsformen, welche auf ebenso viele Kategorien Anweisung geben. — Aber so glatt, wie es danach scheinen sollte, ist die Auffindung der Kategorien bei

Der Analytik der Begriffe

erstes Hauptstück.

Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

Die Begriffe a priori dürfen nicht

Wenn man ein Erkenntnissvermögen ins Spiel setzt, so thun sich, nach den mancherlei Anlässen, verschiedene

Kant keineswegs vor sich gegangen. Uns sind in den von B. Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft" sehr verschiedenartige Entwürfe zu der Kategorientafel erhalten. Um den Anfang des Jahres 1772 suchte er sie auf Grund der „Verstandesgesetze im Vergleichen, Verbinden und Trennen" zu entwerfen. Darauf traten die Verhältnisse der Koordination (Synthesis), Subordination (Hypothesis) und Thesis in mannigfacher Ordnung hervor. Dann erst wandte sich Kant den Urteilsformen zu, die Einteilung dieser aber weicht bei ihm keineswegs nur „in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken von der gewohnten Technik der Logiker" (S. 96) ab, sondern die letztere sonderte zwar die Urteilsarten, brachte aber keinen systematischen Zusammenhang hinein. Dieser stammt vielmehr erst von Kant her, und um ihn zu Stande zu bringen, musste er einen seiner vier Titel, den der Relation, ganz neu schaffen, die Bedeutung eines andern, des der Modalität, verändern und ausserdem bald zu den früheren Arten noch eine hinzusetzen, bald eine von ihnen unterdrücken, alles in willkürlicher Weise. Bei diesen Veränderungen fand eine wechselseitige Beeinflussung und Bestimmung der beiden werdenden Tafeln statt, woraus dann endlich die beiden korrespondirenden Systeme in schönster Ordnung und Harmonie hervorgingen. Es ist also unrichtig, wenn Kant in der Kritik angibt, er habe von der Tafel der Urteile aus die Kategorientafel gefunden. Letztere war vielmehr schon vorhanden, wenn auch in anderer Anordnung, als Kant auf den Gedanken der metaphysischen Deduktion kam (die S. 91-109 kann man passend in Parallele zu den „metaphisischen Erörterungen" der Aesthetik als „metaphysische Deduktion der Kategorien" (sc. aus dem Verstande vermittelst der Urteilsarten) zusammenfassen. Zur endgültigen Ausgestaltung der Tafeln hat dann jede ungefähr gleich viel beigetragen. — Zu dieser ganzen Anm. geben die S. 17-58 meiner Schrift „Kants Systematik" nähere Ausführungen und Nachweisungen. Aus den dortigen Untersuchungen geht hervor, dass die metaphysische Deduktion auf sichere Grundlagen sich nicht stützen kann und daher eine für die Wissenschaft wertlose systematische Spielerei ist. Gibt man Kant selbst zu, dass die Kategorien nach einem bestimmten Princip aus den Urteilsarten abgeleitet sind (wogegen sich auch gewichtige Einwendungen machen lassen), so sind doch die Urteilsarten selbst auf jeden Fall nicht nach einem Princip gefunden, und damit verliert die metaphysische Deduktion alle Bedeutung. Will daher der Leser sich über die Kategorienlehre Kants und die auf dieselbe basirten Grundsätze ein Urteil bilden, so muss er von der metaph. Deduktion dabei ganz absehen und jede einzelne Kategorie, jeden einzelnen Grundsatz ohne Rücksicht auf den systematischen Zusammenhang prüfen.

Begriffe hervor, die dieses Vermögen kennbar machen und sich in einem mehr oder weniger ausführlichen Aufsatz sammeln lassen, nachdem die Beobachtung derselben längere Zeit, oder mit grösserer Scharfsinnigkeit angestellt worden. Wo diese Untersuchung werde vollendet sein, lässt sich, nach diesem gleichsam mechanischen Verfahren, niemals mit Sicherheit bestimmen. Auch entdecken sich die Begriffe, die man nur so bei Gelegenheit auffindet, in keiner Ordnung und systematischen Einheit, sondern 92 werden zuletzt nur nach Aehnlichkeiten gepaart und nach der Grösse ihres Inhalts, von den einfachen an, zu den mehr zusammengesetzten, in Reihen gestellt, die nichts weniger als systematisch, obgleich auf gewisse Weise methodisch zu Stande gebracht werden.

auf gut Glück zusammengerafft, sondern müssen systematisch nach einem Princip aufgesucht werden.

Die Transscendental-Philosophie hat den Vorteil, aber auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen; weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen, und daher selbst nach einem Begriffe, oder Idee, unter sich zusammenhängen müssen. Ein solcher Zusammenhang aber giebt eine Regel an die Hand, nach welcher jedem reinen Verstandesbegriffe seine Stelle und allen insgesamt ihre Vollständigkeit *a priori* bestimmt werden kann, welches alles sonst vom Belieben, oder vom Zufall abhängen würde.

Des transscendentalen Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe

erster Abschnitt.

Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt.

Der Verstand wurde oben bloss negativ erklärt: durch ein nicht sinnliches Erkenntnissvermögen[1]). Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschaaung. Es giebt aber, ausser der Anschauung, keine andere Art, zu erkennen, als durch 93

a. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, welche er

[1]) Dieser Satz beweist wieder, dass die „Einleitung“ der Analytik erst nachträglich vorangeschickt ist. Denn dort (bes. I, a) wurde der Verstand auch schon positiv erklärt, und die hiesige Ausführung erscheint in ihrer jetzigen Stellung als blosse Wiederholung. Bloss negativ dagegen wurde der Verstand auf S. 89 erklärt, und darauf bezieht sich obiger Satz.

Begriffe. Also ist die Erkenntniss eines jeden, wenigstens des menschlichen, Verstandes eine Erkenntniss durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe aber auf Funktionen. Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handluug, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen. Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Receptivität der Eindrücke. Von diesen Begriffen kann nun der Verstand keinen anderen Gebrauch machen, als dass er dadurch urteilt. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloss die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (sie sei Anschaunng oder selbst schon Begriff) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. So bezieht sich z. B. in dem Urteile: alle Körper sind teilbar, der Begriff des Teilbaren auf verschiedene andere Begriffe; unter diesen aber wird er hier besonders auf den Begriff des Körpers bezogen; dieser aber auf
94 gewisse uns vorkommende Erscheinungen. Also werden diese Gegenstände durch den Begriff der Teilbarkeit mittelbar vorgestellt. Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniss des Gegenstandes gebraucht, und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden. Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen, so dass der Verstand überhaupt als ein Vermögen zu urteilen vorgestellt werden kann. Denn er ist nach dem Obigen ein Vermögen zu denken. Denken ist das Erkenntniss durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädikate möglicher Urteile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande. So bedeutet der Begriff des Körpers etwas, z. B. Metall, was durch jenen Begriff erkannt werden kann. Er ist also nur dadurch Begriff, dass unter ihm andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren

b. nur zum Urteilen gebrauchen kann: 1. erster Beweis;

2. zweiter Beweis;

er sich auf Gegenstände beziehen kann. Er ist also das Prädikat zu einem möglichen Urteile, z. B. ein jedes Metall ist ein Körper. Die Funktionen des Verstandes können also insgesamt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in den Urteilen vollständig darstellen kann. Dass dies aber sich ganz wohl bewerkstelligen lasse, wird der folgende Abschnitt vor Augen stellen.

c. Mit den Funktionen der Einheit in Urteilen sind also alle Verstandesfunktionen gegeben.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe 95

zweiter Abschnitt.

§ 9.

Von der logischen Funktion des Verstandes in Urteilen.

Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahiren, und nur auf die blosse Verstandesform darin Acht geben, so finden wir, dass die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Sie können füglich in folgender Tafel vorgestellt werden.

a. Tafel der Urteile.

1.
Quantität der Urteile.
Allgemeine
Besondere
Einzelne

2.	3.
Qualität.	Relation.
Bejahende	Kategorische
Verneinende	Hypothetische
Unendliche	Disjunktive

4.
Modalität.
Problematische
Assertorische
Apodiktische.

Da diese Einteilung in einigen, obgleich nicht wesentlichen Stücken, von der gewohnten Technik der Logiker abzuweichen scheint, so werden folgende Verwahrungen wider den besorglichen Missverstand nicht unnötig sein. 96

b. Bemerkungen zu dieser Tafel:

1. Die Logiker sagen mit Recht, dass man beim Gebrauch der Urteile in Vernunftschlüssen die einzelnen

1. zwischen einzelnen u. allgemeinen

Urteilen ist in der transscendentalen Logik zu unterscheiden, ebenso

Urteile gleich den allgemeinen behandeln könne. Denn eben darum, weil sie gar keinen Umfang haben, kann das Prädikat derselben nicht bloss auf einiges dessen, was unter dem Begriff des Subjekts enthalten ist, gezogen, von einigem aber ausgenommen werden. Es gilt also von jenem Begriffe ohne Ausnahme, gleich als wenn derselbe ein gemeingültiger Begriff wäre, der einen Umfang hätte, von dessen ganzer Bedeutung das Prädikat gelte. Vergleichen wir dagegen ein einzelnes Urteil mit einem gemeingültigen, blos als Erkenntniss, der Grösse nach[1]), so verhält es sich zu diesem wie Einheit zur Unendlichkeit, und ist also an sich selbst davon wesentlich unterschieden. Also, wenn ich ein einzelnes Urteil *(judicium singulare)* nicht bloss nach seiner inneren Gültigkeit, sondern auch, als Erkenntniss überhaupt, nach der Grösse, die es in Vergleichung mit anderen Erkenntnissen hat, schätze, so ist es allerdings von gemeingültigen Urteilen *(judicia communia)* unterschieden, und verdient in einer vollständigen Tafel der Momente des Denkens überhaupt
97 (obzwar freilich nicht in der bloss auf den Gebrauch der Urteile unter einander eingeschränkten Logik) eine besondere Stelle.

2. zwischen unendlichen u. bejahenden;

2. Eben so müssen in einer transscendentalen Logik unendliche Urteile von bejahenden noch unterschieden werden, wenn sie gleich in der allgemeinen Logik jenen mit Recht beigezählt sind und kein besonderes Glied der Einteilung ausmachen. Diese nämlich abstrahiert von allem Inhalt des Prädikats (ob es gleich verneinend ist) und sieht nur darauf, ob dasselbe dem Subjekt beigelegt, oder ihm entgegengesetzt werde. Jene aber betrachtet das Urteil auch nach dem Werte oder Inhalt dieser logischen Bejahung vermittelst eines bloss verneinenden Prädikats, und was diese in Ansehung des gesamten Erkenntnisses für einen Gewinn verschafft. Hätte ich von der Seele gesagt, sie ist nicht sterblich, so hätte ich durch ein verneinendes Urteil wenigstens einen Irrtum abgehalten. Nun habe ich durch den Satz: die Seele ist nichtsterblich, zwar der logischen Form nach wirklich bejaht, indem ich die Seele in den

[1]) Um seine Abweichung von der gewöhnlichen Logik zu rechtfertigen, wird Kant hier (eben so wie im Anfang von 2) seinen am Anfang des § 9 aufgestellten Grundsatz, von allem Inhalt der Urteile zu abstrahieren, untreu. Im Anfang von 4) sagt er sogar ganz geradezu, dass Grösse, Qualität und Verhältniss den Inhalt der Urteile ausmachen.

unbeschränkten Umfang der nichtsterbenden Wesen setze.
Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Wesen
das Sterbliche einen Teil enthält, das Nichtsterbende
aber den anderen, so ist durch meinen Satz nichts
anders gesagt, als dass die Seele eines von der unend-
lichen Menge Dinge sei, die übrig bleiben, wenn ich das
Sterbliche insgesamt wegnehme. Dadurch aber wird
nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in so weit
beschränkt, dass das Sterbliche davon abgetrennt, und 98
in dem übrigen Umfang ihres Raumes die Seele gesetzt
wird. Dieser Raum bleibt aber bei dieser Ausnahme
noch immer unendlich, und können noch mehrere Teile
desselben weggenommen werden, ohne dass darum der
Begriff von der Seele im mindesten wächst, und bejahend
bestimmt wird. Diese unendliche Urteile also in An-
sehung des logischen Umfangs sind wirklich bloss be-
schränkend in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss
überhaupt, und in so fern müssen sie in der transscen-
dentalen Tafel aller Momente des Denkens in den Ur-
teilen nicht übergangen werden, weil die hiebei ausge-
übte Funktion des Verstandes vielleicht in dem Felde
seiner reinen Erkenntniss *a priori* wichtig sein kann.

3. über die Relation der Urteile;

3. Alle Verhältnisse des Denkens in Urteilen sind
die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur
Folge, c) der eingeteilten Erkenntniss und der gesammel-
ten Glieder der Einteilung unter einander. In der ersteren
Art der Urteile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten
zweene Urteile, in der dritten mehrere Urteile im Ver-
hältniss gegen einander betrachtet. Der hypothetische
Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so
wird der beharrlich Böse bestraft, enthält eigentlich das
Verhältniss zweier Sätze: es ist eine vollkommene Ge-
rechtigkeit da, und: der beharrlich Böse wird bestraft.
Ob beide dieser Sätze an sich wahr sein, bleibt hier
unausgemacht. Es ist nur die Konsequenz, die durch
dieses Urteil gedacht wird. Endlich enthält das dis-
junktive Urteil ein Verhältniss zweener, oder mehrerer 99
Sätze gegen einander, aber nicht der Abfolge, sondern
der logischen Entgegensetzung, so fern die Sphäre des
einen die des anderen ausschliesst, aber doch zugleich
der Gemeinschaft, in so fern sie zusammen die Sphäre
der eigentlichen Erkenntniss ausfüllen, also ein Ver-
hältniss der Teile der Sphäre eines Erkenntnisses, da
die Sphäre eines jeden Teils ein Ergänzungsstück der
Sphäre des anderen zu dem ganzen Inbegriff der eigent-

lichen Erkenntniss ist, z. B. die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äussere Ursache. Jeder dieser Sätze nimmt einen Teil der Sphäre des möglichen Erkenntnisses über das Dasein einer Welt überhaupt ein, alle zusammen die ganze Sphäre. Das Erkenntniss aus einer dieser Sphären wegnehmen, heisst, sie in eine der übrigen setzen, und dagegen sie in eine Sphäre setzen, heisst, sie aus den übrigen wegnehmen. Es ist also in einem disjunktiven Urteile eine gewisse Gemeinschaft der Erkenntnisse, die darin besteht, dass sie sich wechselseitig einander ausschliessen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniss bestimmen, indem sie zusammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniss ausmachen. Und dieses ist es auch nur, was ich des Folgenden wegen hiebei anzumerken nötig finde.

4. Über die Modalität der Urteile.

4. Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Funktion derselben, die das Unterscheidende an sich
100 hat, dass sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt, (denn ausser Grösse, Qualität und Verhältniss ist nichts mehr, was den Inhalt des Urteils ausmachte,) sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht. Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloss möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodiktische, in denen man es als notwendig ansieht.* So sind die beiden Urteile, deren Verhältniss das hypothetische Urteil ausmacht, (*antec.* und *consequ.*) imgleichen in deren Wechselwirkung das Disjunktive besteht, (Glieder der Einteilung) insgesamt nur problematisch. In dem obigen Beispiel wird der Satz: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, nicht assertorisch gesagt, sondern nur als ein beliebiges Urteil, wovon es möglich ist, dass jemand es annehme, gedacht, und nur die Konsequenz ist assertorisch. Daher können solche Urteile auch offenbar falsch sein, und doch, problematisch genommen, Bedingungen der Erkenntniss der Wahrheit sein. So ist das Urteil: die Welt ist durch blinden

* Gleich als wenn das Denken im ersten Fall eine Funktion des Verstandes, im zweiten der Urteilskraft, im dritten der Vernunft wäre. Eine Bemerkung, die erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet.[1])

[1]) S. 266 ff. u. S. 286|7.

Zufall da, in dem disjunktiven Urteil nur von problematischer Bedeutung, nämlich dass jemand diesen Satz etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient 101
doch, (wie die Verzeichnung des falschen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann,) den wahren zu finden. Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdrückt, d. i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloss willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand. Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluss das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, dass der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei, der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher *a priori* behauptend, und drückt auf solche Weise logische Notwendigkeit aus. Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so dass man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d. i. als notwendig und apodiktisch behauptet, so kann man die drei Funktionen der Modalität auch so viel Momente des Denkens überhaupt nennen.

Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe 102

dritter Abschnitt.

§ 10.

Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien.

[1])Die allgemeine Logik abstrahirt, wie mehrmalen schon gesagt worden, von allem Inhalt der Erkenntniss, a. Über Synthesis.

[1]) Ich glaube fast, dass a ein späterer Zusatz ist. Der Inhalt dieses Abschnittes stimmt ganz überein mit der IV. Deduktion (A, S. 115—119) und gehört grösstenteils eigentlich auch erst in die transsendentale Deduktion hinein. Fehlte a, so würde es absolut nicht vermisst werden. Dazu kann im Anfang der Zwischensatz „wie mehrmalen schon gesagt worden" sich nur auf die Einleitung zur transscendent. Logik (S. 74—88) beziehen, die, wie oben bewiesen wurde, auch erst später hinzukam. Doch könnte der Zwischensatz aus späterer Zeit stammen, und ich messe selbst meiner Annahme nur den Wert einer Hypothese bei.

a will sagen, dass die einzelnen Empfindungen (z. B. die Ein-

und erwartet, dass ihr anderwärts, woher es auch sei, Vorstellungen gegeben werden, um diese zuerst in Begriffe zu verwandeln, welches analytisch zugeht. Dagegen hat die transscendentale Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit *a priori* vor sich liegen, welches die transscendentale Aesthetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würden. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Receptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit afficiren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, dass dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniss zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.

103 Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzuthun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntniss zu begreifen. Eine solche Synthesis ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern *a priori* gegeben ist (wie das im Raum und der Zeit). Vor aller Analysis unserer Vorstellungen müssen

drücke auf die Netzhaut) nur durch Synthesis zu einer Vorstellung (z. B. der eines Tisches) vereinigt werden können. Diese Synthesis geschieht durch die Einbildungskraft und erhält ihre nötige Einheit durch den Verstand und seine Kategorien. Rein ist diese Synthesis, wenn sie *a priori* stattfindet, letzteres kann sie nur dann, wenn sie auf einem Grunde der synthetischen Einheit *a priori* beruht, d. h. wenn das Princip, nach welchem die Synthesis vollzogen wird, ein apriorisches ist. Die durch Synthesis gewonnenen Vorstellungen werden dann analysirt, durch Abstraktion vom Verschiedenen die gemeinsamen Begriffe gebildet und damit zugleich Urteile, da jeder gemeinsame Begriff Prädikat für jede der unter ihm stehenden Vorstellungen sein kann. Hiernach sollten also alle Urteile analytisch sein und das scheint auch aus b hervorzugehen, wonach der Verstand vermittelst der analytischen Einheit in Begriffen die logische Form eines Urteils zu Stande bringt (s. übrigens zu dieser analytischen Einheit B § 16 bes. die Anm.). Doch stehen hier „analytisch" und „synthetisch" keineswegs im Sinne der späteren vervollständigten Einleitung zu A.

Besser hätte Kant hier (und auch sonst) für die einzelnen durch Synthesis erst zu verbindenden „Vorstellungen" das Wort „Empfindungen", und für einen durch Synthesis schon verbundenen Komplex von Empfindungen das Wort „Vorstellung" gewählt. So hat das Wort „Vorstellung" einen leicht verwirrenden Doppelsinn.

diese zuvor gegeben sein, und es können keine Begriffe *dem Inhalte nach* analytisch entspringen. Die Synthesis eines Mannigfaltigen aber (es sei empirisch oder *a priori* gegeben), bringt zuerst eine Erkenntniss hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann, und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt, und zu einem gewissen Inhalte vereinigt; sie ist also das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntniss urteilen wollen.

Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die blosse Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf *Begriffe* zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntniss in eigentlicher Bedeutung verschaffet.

Die reine *Synthesis, allgemein vorgestellt*, 104
gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit *a priori* beruht; so ist unser Zählen (vornehmlich ist es in grösseren Zahlen merklicher) eine *Synthesis nach Begriffen*, weil sie nach einem gemeinschaftlichen Grunde der Einheit geschieht (z. B. der Dekadik). Unter diesem Begriffe wird also die Einheit in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig.

Analytisch werden verschiedene Vorstellungen unter einen Begriff gebracht (ein Geschäfte, wovon die allgemeine Logik handelt). Aber nicht die Vorstellungen, sondern die *reine Synthesis* der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik. Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntniss aller Gegenstände *a priori* gegeben sein muss, ist das *Mannigfaltige* der reinen Anschauung; die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntniss. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.

b. Die Kategorien als Funktionen des Verstandes in der Synthesis der Vorstellungen parallel den Funktionen des Verstandes in den Urteilen.

Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, die gibt
105 auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst. Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt, weswegen sie reine Verstandesbegriffe heissen, die *a priori* auf Objekte gehen, welches die allgemeine Logik nicht leisten kann.

Auf solche Weise entspringen gerade so viel reine Verstandesbegriffe, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es in der vorigen Tafel logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab: denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe nach dem Aristoteles Kategorien[1]) nennen, indem unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr entfernet.

106 Tafel der Kategorien.

1.

Der Quantität:

Einheit
Vielheit
Allheit

2.

Der Qualität:

Realität
Negation
Limitation

3.

Der Relation:

der Inhärenz und Subsistenz (*substantia et accidens*)
der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)
der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden)

[1]) Die Definition des Wortes „Kategorie" findet sich S. 128|9.

4.

Der Modalität:

Möglichkeit — Unmöglichkeit
Dasein — Nichtsein
Notwendigkeit — Zufälligkeit.

c. Unterschied dieser Kategorientafel von der des Aristoteles.

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprünglich reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und um deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann. Diese Einteilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urteilen, (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken,) erzeugt, und nicht rhapsodisch, aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiss sein kann, da sie nur durch Induktion geschlossen wird, ohne zu gedenken, 107
dass man doch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andere Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. Da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädikamente) nannte. In der Folge glaubte er noch ihrer fünfe aufgefunden zu haben, die er unter dem Namen der Postprädikamente hinzufügte. Allein seine Tafel blieb noch immer mangelhaft. Ausserdem finden sich auch einige *modi* der reinen Sinnlichkeit darunter, (*quando, ubi*, *situs,* imgleichen *prius*, *simul,*) auch ein empirischer, (*motus*,) die in dieses Stammregister des Verstandes gar nicht gehören, oder es sind auch die abgeleiteten Begriffe mit unter die Urbegriffe gezählt, (*actio*, *passio*,) und an einigen der letzteren fehlt es gänzlich.

d. Die Prädikabilien.

Um der letzteren willen ist also noch zu bemerken, dass die Kategorien, als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes, auch ihre eben so reine abgeleitete Begriffe haben, die in einem vollständigen System der Transscendental-Philosophie keinesweges übergangen werden können, mit deren blossen Erwähnung aber ich in einem bloss kritischen Versuch zufrieden sein kann.

108 Es sei mir erlaubt, diese reine, aber abgeleitete Verstandesbegriffe die Prädikabilien des reinen Verstandes (im Gegensatz der Prädikamente) zu nennen. Wenn man die ursprüngliche und primitive Begriffe hat, so lassen sich die abgeleiteten und subalternen leicht hinzufügen, und der Stammbaum des reinen Verstandes völlig ausmalen. Da es mir hier nicht um die Vollständigkeit des Systems, sondern nur der Principien zu einem System zu thun ist, so verspare ich diese Ergänzung auf eine andere Beschäftigung. Man kann aber diese Absicht ziemlich erreichen, wenn man die ontologischen Lehrbücher zur Hand nimmt, und z. B. der Kategorie der Kausalität die Prädikabilien der Kraft, der Handlung, des Leidens; der der Gemeinschaft die der Gegenwart, des Widerstandes; den Prädikamenten der Modalität die des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnet. Die Kategorien mit den *modis* der reinen Sinnlichkeit oder auch unter einander verbunden, geben eine grosse Menge abgeleiteter Begriffe *a priori*, die zu bemerken, und wo möglich, bis zur Vollständigkeit zu verzeichnen, eine nützliche und nicht unangenehme, hier aber entbehrliche Bemühung sein würde.

e. Die Definition der Kategorien ist möglich, hier aber nicht notwendig.

Der Definitionen dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte. Ich werde diese Begriffe in der Folge bis auf den Grad zergliedern, welcher in Beziehung auf die Methodenlehre, die ich bearbeite,
109 hinreichend ist. In einem System der reinen Vernunft würde man sie mit Recht von mir fordern können: aber hier würden sie nur den Hauptpunkt der Untersuchung aus den Augen bringen, indem sie Zweifel und Angriffe erregten, die man, ohne der wesentlichen Absicht etwas zu entziehen, gar wohl auf eine andere Beschäftigung verweisen kann. Indessen leuchtet doch aus dem wenigen, was ich hievon angeführt habe, deutlich hervor, dass ein vollständiges Wörterbuch mit allen dazu erforderlichen Erläuterungen nicht allein möglich, sondern auch leicht sei zu Stande zu bringen. Die Fächer sind einmal da; es ist nur nötig, sie auszufüllen, und eine systematische Topik, wie die gegenwärtige, lässt nicht leicht die Stelle verfehlen, dahin ein jeder Begriff eigentümlich gehört, und zugleich diejenige leicht bemerken, die noch leer ist.[1])

[1]) Dass in diesem Absatz von einer Abhandlung gesprochen

[§ 11.[1])

Bemerkungen über die Kat. tafel.

a. Dieselbe ist ein systematisches Princip für alle für alle Wissenschaften a priori;

Ueber diese Tafel der Kategorien lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten. Denn dass diese Tafel im theoretischen Teil der Philosophie ungemein dienlich, ja unentbehrlich sei, den Plan zum Ganzen einer Wissenschaft, so fern sie auf Begriffen *a priori* beruht, vollständig zu entwerfen, und sie mathematisch nach bestimmten Principien abzuteilen; erhellet schon von selbst daraus, dass gedachte Tafel alle Elementarbegriffe des Verstandes vollständig, ja selbst die Form eines Systems derselben im menschlichen Ver- 110
stande enthält, folglich auf alle Momente einer vorhabenden spekulativen Wissenschaft, ja sogar ihre Ordnung, Anweisung gibt, wie ich denn auch davon anderwärts*) eine Probe gegeben habe. Hier sind nun einige dieser Anmerkungen.

b. zerfällt in mathematische u. dy-

Die erste ist: dass sich diese Tafel, welche vier Klassen von Verstandesbegriffen enthält, zuerst in zwei

*) Methaphys. Anfangsgr. der Naturwissenschaft.

wird, beweist, dass derselbe ursprünglich nicht der jetzigen Kritik angehört, sondern entweder einer früheren zusammenhängenden Aufzeichnung ähnlichen Inhalts oder dem von mir angenommenen „kurzen Abriss". Für erstere Ansicht kann man anführen, dass das Werk hier als hauptsächlich in einer Methodenlehre bestehend bezeichnet wird (denn anders kann man die Worte: „die ich bearbeite" doch kaum deuten). So hätte Kant aber auch vom „kurzen Abriss" (der doch hauptsächlich durch seinen Umfang sich von der Kritik unterschieden zu haben scheint, durch seinem Inhalt nur in wenigen Stücken, durch seine Disposition gar nicht) nicht sprechen können, ohne eine grosse Nachlässigkeit zu begehen, wie sie ja freilich bei ihm nicht selten sind. — Diese Stelle stimmt endlich auch nicht überein mit B S. 300 (bes. Anm. II aus A), da an ersterem Orte eine Definition der Kategorien möglich ist, an letzterem nicht. S .300 (Anm. II aus A) sucht Kant beide Ansichten notdürftig zu vereinigen, freilich vergeblich, da sie einander grade entgegengesetzt sind.

[1]) Die §§ 11 und 12 sind erst im B hingekommen und enthalten systematische Spielereien ohne wissenschaftlichen Wert. § 11 b gelangt bei den Grundsätzen (S. 199 ff.) u. besonders bei der Auflösung des Antinomienproblems (S. 556 ff.) zu einiger Bedeutung. Die Erklärung des Zusammenhanges zwischen disjunktivem Urteil u. Wechselwirkung (§ 11 d) ist äusserst gezwungen, wird aber von Kant für sehr natürlich gehalten. Die im § 12 behandelten Begriffe haben Kant schon früh beschäftigt; er pflichtete selbst eine Zeit lang der in § 12 bekämpften Ansicht bei und machte jene Begriffe zu Eigenschaften der Dinge selbst. Wir haben also in § 12 eine Reaktion gegen die eigene frühere Ansicht vor uns. Näheres über diese Begriffe in „Kants Systematik" (S. 55-9).

namische Kategorien, Abteilungen zerfällen lasse, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als empirischen), die zweite aber auf die Existenz dieser Gegenstände (entweder in Beziehung auf einander oder auf den Verstand) gerichtet sind.

Die erste Klasse würde ich die der mathematischen, die zweite der dynamischen Kategorien nennen. Die erste Klasse hat, wie man sieht, keine Korrelate, die allein in der zweiten Klasse angetroffen werden. Dieser Unterschied muss doch einen Grund in der Natur des Verstandes haben.

c. beruht überall auf Trichotomie. 2te Anmerkung. Dass allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung *a priori* durch Begriffe Dichotomie sein muss. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt.

111 So ist die Allheit (Totalität) nichts anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung nichts anders als Realität mit Negation verbunden, die Gemeinschaft ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmung der andern wechselseitig, endlich die Notwendigkeit nichts anders als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist. Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie ein bloss abgeleiteter und kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Aktus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird. So ist der Begriff einer Zahl (die zur Kategorie der Allheit gehört) nicht immer möglich, wo die Begriffe der Menge und der Einheit sind, (z. B. in der Vorstellung des Unendlichen), oder daraus, dass ich den Begriff einer Ursache und den einer Substanz beide verbinde, noch nicht sofort der[1]) Einfluss, d. i. wie eine Substanz Ursache von etwas in einer anderen Substanz werden könne[1]), zu verstehen. Daraus erhellet, dass dazu ein besonderer Aktus des Verstandes erforderlich sei; und so bei den übrigen.

[1]) So wie die Worte lauten, ist die Stelle sehr ungenau, da „Einfluss" kaum ohne weiteres auf die Kategorie der Gemeinschaft zu beziehen ist. Sollte nicht zu ergänzen sein: „wechselseitige" u. „und umgekehrt"? vgl. S. 258.

d. Über den Zusammenhang zwischen den Kat. der Gemeinschaft und dem disjunktiven Urteil.

3te Anmerkung. Von einer einzigen Kategorie, nämlich der der Gemeinschaft, die unter dem dritten Titel befindlich ist, ist die Uebereinstimmung mit der in der Tafel der logischen Funktionen ihm korrespondirenden Form eines disjunktiven Urteils nicht so in die 112
Augen fallend, als bei den übrigen.

Um sich dieser Uebereinstimmung zu versichern, muss man bemerken: dass in allen disjunktiren Urteilen die Sphäre (die Menge alles dessen, was unter ihm enthalten ist) als ein Ganzes in Teile (die untergeordneten Begriffe) geteilt vorgestellt wird, und, weil einer nicht unter dem anderen enthalten sein kann, sie als einander koordinirt, nicht subordinirt, so dass sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig, als in einem Aggregat, bestimmen (wenn ein Glied der Einteilung gesetzt wird, alle übrige ausgeschlossen werden, und so umgekehrt), gedacht werden.

Nun wird eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht, da nicht eines, als Wirkung, dem anderen, als Ursache seines Daseins, untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der anderen beigeordnet wird, (z. B. in einem Körper, dessen Teile einander wechselseitig ziehen, und auch widerstehen,) welches eine ganz andere Art der Verknüpfung ist, als die, so im blossen Verhältniss der Ursache zur Wirkung (des Grundes zur Folge) angetroffen wird, in welchem die Folge nicht wechselseitig wiederum den Grund bestimmt, und darum mit diesem (wie der Weltschöpfer mit der Welt) nicht ein Ganzes ausmacht. Dasselbe Verfahren des Verstandes, wenn er sich die Sphäre eines eingeteilten Begriffs vorstellt, beobachtet er auch, wenn er ein Ding 113
als teilbar denkt, und, wie die Glieder der Einteilung im ersteren einander ausschliessen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt er sich die Teile des letzteren als solche, deren Existenz (als Substanzen) jedem auch ausschliesslich von den übrigen zukommt, doch als in einem Ganzen verbunden vor.

§ 12.

Über die Begriffe unum, verum, bonum.

Es findet sich in der Transscendental-Philosophie der Alten noch ein Hauptstück vor, welches reine Verstandesbegriffe enthält, die, ob sie gleich nicht unter die Kategorien gezählt werden, dennoch, nach ihnen, als Begriffe *a priori* von Gegenständen gelten sollten, in

welchem Falle sie aber die Zahl der Kategorien vermehren würden, welches nicht sein kann. Diese trägt der unter den Scholastikern so berufene Satz vor: *quodlibet ens est unum, verum, bonum.* Ob nun zwar der Gebrauch dieses Princips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautolologische Sätze gaben) sehr kümmerlich ausfiel, so dass man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufstellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchnng seines Ursprungs, und berechtigt zur Vermutung, dass er in irgend einer Verstandesregel seinen Grund habe, der nur, wie es oft geschieht, falsch gedolmetscht worden. Diese vermeint-
114 lich transscendentale Prädikate der Dinge sind nichts anders, als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntniss der Dinge überhaupt, und legen ihr die Kategorien der Quantität, nämlich der Einheit, Vielheit und Allheit, zum Grunde, nur dass sie diese, welche eigentlich material, als zur Möglichkeit der Dinge selbst gehörig, genommen werden müssten, in der That nur in formaler Bedeutung als zur logischen Forderung in Ansehung jeder Erkenntniss gehörig brauchten, und doch diese Kriterien des Denkens unbehutsamerweise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten. In jedem Erkenntnisse eines Objekts ist nämlich Einheit des Begriffs, welche man qualitative Einheit nennen kann, so fern darunter nur die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse gedacht wird, wie etwa die Einheit des Thema in einem Schauspiel, einer Rede, einer Fabel. Zweitens Wahrheit in Ansehung der Folgen. Je mehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe, desto mehr Kennzeichen seiner objektiven Realität. Dieses könnte man die qualitative Vielheit der Merkmale, die zu einem Begriffe als einem gemeinschaftlichen Grunde gehören, (nicht in ihm als Grösse gedacht werden,) nennen. Endlich drittens Vollkommenheit, die darin besteht, dass umgekehrt diese Vielheit zusammen auf die Einheit des Begriffs zurückführt, und zu diesem und keinem anderen völlig zusammenstimmt, welches man die qualitative Voll-
115 ständigkeit (Totalität) nennen kann. Woraus erhellet, dass diese logische Kriterien der Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt die drei Kategorien der Grösse, in denen die Einheit in der Erzeugung des Quantum durch-

gängig gleichartig angenommen werden muss, hier nur in Absicht auf die Verknüpfung auch ungleichartiger Erkenntnissstücke in einem Bewusstsein durch die Qualität eines Erkenntnisses als Princips verwandeln. So ist das Kriterium der Möglichkeit eines Begriffs (nicht des Objekts desselben) die Definition, in der die Einheit des Begriffs, die Wahrheit alles dessen, was zunächst aus ihm abgeleitet werden mag, endlich die Vollständigkeit dessen, was aus ihm gezogen worden, zur Herstellung des ganzen Begriffs das Erforderliche desselben ausmacht; oder so ist auch das Kriterium einer Hypothese die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder dessen Einheit (ohne Hülfshypothese), die Wahrheit (Uebereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung) der daraus abzuleitenden Folgen, und endlich die Vollständigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen, die auf nichts mehr noch weniger zurückweisen, als in der Hypothese angenommen worden, und das, was *a priori* synthetisch gedacht war, *a posteriori* analytisch wieder liefern und dazu zusammenstimmen. — Also wird durch die Begriffe von Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit die transscendentale Tafel der Kategorien gar nicht, als wäre sie etwa mangelhaft, ergänzt, sondern nur, indem das Verhältniss dieser Begriffe auf Objekte gänzlich bei Seite 116
gesetzt wird, das Verfahren mit ihnen unter allgemeine logische Regeln der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst gebracht.]

Der transscendentalen Analytik

zweites Hauptstück.

Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

Erster Abschnitt.

§ 13.

Von den Principien einer transscendentalen Deduktion überhaupt.

Übergang von d. metaph. Deduktion zur transscendent.

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmassungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid juris*), von

a. Es gibt Begriffe, welche Ansprüche auf Apriorität machen (quid facti?), ist dieser Anspruch begründet (quid iuris?)?

der, die die Thatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den ersteren, der die Befugniss oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduktion. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede, und halten uns auch ohne Deduktion berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil
117 wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen. Es gibt indessen auch usurpirte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: *quid juris*, in Anspruch genommen werden, da man alsdenn wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit gerät, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund weder aus der Erfahrung, noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugniss ihres Gebrauchs deutlich würde.

Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntniss ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch *a priori* (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und dieser ihre Befugniss bedarf jederzeit einer[1]) Deduktion; weil zu der Rechtmässigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muss, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch auch aus keiner Erfahrung hernehmen.[2]) Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe *a priori* auf Gegenstände beziehen können, die transscendentale Deduktion derselben, und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmässigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

b. Unterschied zwischen der transscendentalen u. Lockes psy-

118 Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin mit einander übereinkommen, dass sie beiderseits völlig *a priori* sich auf Gegenstände beziehen, nämlich, die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Formen der Sinnlichkeit, und die Ka-

[1]) Zu ergänzen: „transscendentalen"; denn die Deduktion könnte an sich auch eine empirische sein, hier steht sie aber gerade im Gegensatz zu einer auf Erfahrung beruhenden.

[2]) Dieser etwas dunkle Ausdruck wird durch den vorletzten Satz des nächsten Absatzes näher erläutert.

chologischer Deduktion; Unmöglichkeit, durch letztere die Apriorität zu beweisen.

tegorien als Begriffe des Verstandes. Von ihnen eine empirische Deduktion versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, dass sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduktion derselben nötig ist, so wird sie jederzeit transscendental sein müssen.

Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntniss, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdenn die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntnisskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen, und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntniss aus den Sinnen, und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die, bei Gelegenheit der ersteren, zuerst in Ausübung gebracht werden, und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnisskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen 119
grossen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, dass er dazu zuerst den Weg geöffnet hat. Allein eine Deduktion der reinen Begriffe *a priori* kommt dadurch niemals zu Stande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz andern Geburtsbrief, als den der Abstammung von Erfahrungen, müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduktion heissen kann, weil sie eine *quaestionem facti* betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntniss nennen. Es ist also klar, dass von dieser es allein eine transscendentale Deduktion und keinesweges eine empirische geben könne, und dass letztere, in Ansehung der reinen Begriffe *a priori*, nichts als eitele Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

c. Notwendigkeit der transsc. Deduktion.

Ob nun aber gleich die einzige Art einer möglichen Deduktion der reinen Erkenntniss *a priori*, nämlich die auf dem transscendentalen Wege eingeräumet wird, so

erhellet dadurch doch eben nicht, dass sie so unumgänglich notwendig sei. Wir haben oben die Begriffe des Raumes und der Zeit, vermittelst einer transsçendentalen Deduktion
120 zu ihren Quellen verfolgt, und ihre objektive Gültigkeit *a priori* erklärt und bestimmt. Gleichwohl geht die Geometrie ihren sicheren Schritt durch lauter Erkenntnisse *a priori*, ohne dass sie sich, wegen der reinen und gesetzmässigen Abkunft ihres Grundbegriffs vom Raume, von der Philosophie einen Beglaubigungsschein erbitten darf. Allein der Gebrauch des Begriffs geht in dieser Wissenschaft auch nur auf die äussere Sinnenwelt, von welcher der Raum die reine Form ihrer Anschauung ist, in welcher also alle geometrische Erkenntniss, weil sie sich auf Anschauung *a priori* gründet, unmittelbare Evidenz hat, und die Gegenstände durch die Erkenntniss selbst, (der Form nach) in der Anschauung, gegeben werden. Dagegen fängt mit den reinen Verstandesbegriffen die unumgängliche Bedürfniss an, nicht allein von ihnen selbst, sondern auch vom Raum die transscendentale Deduktion zu suchen, weil, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, sie sich auf Gegenstände ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit allgemein beziehen, und, da sie von Gegenständen nicht durch Prädikate der Anschauung und Sinnlichkeit, sondern des reinen Denkens *a priori* reden,[1] auch in der Anschauung *a priori* kein Objekt vorzeigen können, worauf sie vor aller Erfahrung ihre Synthesis gründeten, und daher nicht allein wegen der objektiven Gültigkeit und Schranken

[1] Im Texte steht: „weil, da sie von Gegenständen ... a priori reden, sie sich auf Gegenstände . . . allgemein beziehen, und die, da sie nicht auf Erfahrung gegründet sind, auch in der Anschauung" etc. In diesem Zusammenhange geben die letzten beiden Sätze keinen Sinn, denn daraus, dass gewisse Begriffe nicht auf Erfahrung gegründet sind, folgt nicht, dass sie in der Anschauug a priori kein Objekt haben können, wohl aber, dass (wie der neue Zusammenhang oben aussagt) sie von den empirischen Bedingungen der Sinnlichkeit unabhängig sich auf Gegenstände beziehen. Die zweite Hälfte des Satzes besagt dann, dass sie ebenso wenig wie mit der empirischen Sinnlichkeit mit der apriorischen zu thun haben und deshalb in keiner von beiden ein Objekt der Beziehung vorzeigen können.

Die Umstellung kann durch die Annahme erklärt werden, dass Kant den ersten Teil des Gedankens im neuen Zusammenhang (da sie nicht auf Erfahrung . . . beziehen und) erst später an den Rand seines Manuscriptes schrieb, und dass der Abschreiber dann die Konfusion anrichtete. Das Wort „die" im Originaltext (Zeile 6 v. u.: „u. die, da sie") ist offenbar entweder ein Schreibfehler für „sie" oder aus Versehen in den Text gekommen.

ihres Gebrauchs Verdacht erregen, sondern auch jenen
Begriff des Raumes zweideutig machen, dadurch
dass sie ihn über die Bedingungen der sinnlichen An- 121
schauung zu gebrauchen geneigt sind, weshalb auch
oben von ihm eine transscendentale Deduktion von nöten
war. So muss denn der Leser von der unumgänglichen
Notwendigkeit einer solchen transscendentalen Deduktion,
ehe er einen einzigen Schritt im Felde der reinen
Vernunft gethan hat, überzeugt werden; weil er sonst
blind verfährt und nachdem er mannigfaltig umher geirrt
hat, doch wieder zu der Unwissenheit zurückkehren
muss, von der er ausgegangen war. Er muss aber auch
die unvermeidliche Schwierigkeit zum voraus deutlich
einsehen, damit er nicht über Dunkelheit klage, wo die
Sache selbst tief eingehüllt ist, oder über die Weg-
räumung der Hindernisse zu früh verdrossen werde,
weil es darauf ankommt, entweder alle Ansprüche zu
Einsichten der reinen Vernunft, als das beliebteste Feld,
nämlich dasjenige über die Grenzen aller möglichen
Erfahrung hinaus, völlig aufzugeben, oder diese kritische
Untersuchung zur Vollkommenheit zu bringen.

d. Schwierigkeit derselben.

[1])Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und
der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können,
wie diese als Erkenntnisse *a priori* sich gleichwohl auf
Gegenstände notwendig beziehen müssen, und eine syn-
thetische Erkenntniss derselben, unabhängig von aller
Erfahrung, möglich macheten. Denn da nur vermittelst
solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegen-
stand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen An-
schauung sein kann, so so sind Raum und Zeit reine
Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit 122
der Gegenstände als Erscheinungen *a priori* enthalten,
und die Synthesis in denselben hat objektive Gütigkeit.

[1]) d und e gehören eng zusammmen, sind aber erst später eingeschoben, denn nach ihnen „bedarf die Anschauung der Funktionen des Denkens auf keine Weise" und kann daher auch ohne hinzukommende Begriffe Gegenstände darbieten. Die ganze Deduktion beruht aber darauf, dass Anschauung erst durch Begriffe möglich wird, da uns ohne die letzteren nur einzelne Empfindungen, aber kein Zusammenhang derselben gegeben wird. d und e können daher nicht im Hinblick auf die gleich zu unternehmende Deduktion geschrieben sein, sind vielmehr samt dem grossen, aber bei Kant nicht einzig dastehenden lapsus memoriae später eingeschoben. Dass dieser Einschub erst ziemlich spät stattgefunden hat, zeigt der Anfang von d, welcher schon auf die neue Formel der vervollständigten allgemeinen Einleitung Bezug nimmt.

Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden, mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne dass sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen, und dieser also die Bedingungen derselben *a priori* enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen, wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntniss der Gegenstände abgeben: denn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird. Es ist *a priori* nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten, (denn Erfahrungen kann man nicht znm Beweise anführen, weil die objektive Gültigkeit dieses Begriffs *a priori* muss dargethan werden können,) und es ist daher *a priori* zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe. Denn dass Gegenstände der sinn-
123 lichen Anschauung denen im Gemüt *a priori* liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände für uns sein würden; dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen. Denn es könnten [1]) wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, und alles so in Verwirrung läge, dass z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen sich nichts darböte, was eine Regel der Synthesis an die Hand gäbe, und also dem Begriffe der Ursache und Wirkung entspräche, so dass dieser Begriff also ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Erscheinungen würden nichts desto weniger unserer Anschauung Gegenstände darbieten, denn die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise.

[1]) Eine Annahme, die eben durch die transscendentale Deduktion bezeitigt wird.

e. Ungültigkeit jeder empirischen Deduktion (vrgl. b).

Gedächte man sich von der Mühsamkeit dieser Untersuchungen dadurch loszuwickeln, dass man sagte: die Erfahrung böte unablässig Beispiele einer solchen Regelmässigkeit der Erscheinungen dar, die genugsam Anlass geben, den Begriff der Ursache davon abzusondern, und dadurch zugleich die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs zu bewähren, so bemerkt man nicht, dass auf diese Weise der Begriff der Ursache gar nicht entspringen kann, sondern dass er entweder völlig *a priori* im Verstande gegründet sein, oder als ein blosses
Hirngespinnst gänzlich aufgegeben werden müsse. Denn 124
dieser Begriff erfordert durchaus, dass etwas A von der Art sei, dass ein anderes B daraus notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge. Erscheinungen geben gar wohl Fälle an die Hand, aus denen eine Regel möglich ist, nach der etwas gewöhnlichermassen geschieht, aber niemals, dass der Erfolg notwendig sei: daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich, dass die Wirkung nicht bloss zu der Ursache hinzu komme, sondern durch dieselbe gesetzt sei, und aus ihr erfolge. Die strenge Allgemeinheit der Regel ist auch gar keine Eigenschaft empirischer Regeln, die durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen können. Nun würde sich aber der Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe gänzlich ändern, wenn man sie nur als empirische Produkte behandeln wollte.

§ 14.

Uebergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien.

a. Synthetische Vorstellungen können

[1])Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellungen und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendigerweise beziehen, und

[1]) a ist ein ganz in sich abgeshlossenes Stück (eine Einleitung zur Deduktion), welches in geradem Gegensatz zu d u. e des vorigen § steht, da hier Gegenstände nur durch Begriffe möglich werden. Die Beziehung auf die neue Formel der vervollständigten Einleitung weist a in die spätere Zeit. Die genaueren Angaben über die mutmassliche Entstehung der Deduktion in A s. am Schluss derselben.

Hier unterscheidet Kant 2 Fälle in der Beziehung zwischen Vorstellung und und Gegenstand. S. 166-8 wird noch ein dritter aufgestellt, aber auch gleich zurückgewiesen, dass nämlich die Kategorien nur selbstgedachte Principien sind, die durch die Güte des Schöpfers von vornherein mit den objektiven Naturgesetzen in Einklang gebracht wurden.

1. durch den Gegenstand möglich gemacht werden, dann sind sie a posteriori, 2. den Gegenstand der Form nach möglich machen, dann sind sie a priori, u. zwar entweder Anschauungen oder Begriffe;

α. das Dasein von Anschauungen a priori ist erwiesen;

β. gibt es auch Begriffe a priori, welche Gegenstände und mit ihnen die Erfahrung, welche nur in der Erkenntniss von Gegenständen besteht, möglich machen?

125 gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals *a priori* möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinungen in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Kausalität, vermittelst des Willens, ist hier gar nicht die Rede,) ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn *a priori* bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich ist, erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird: zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem obigen klar, dass die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der That den Objekten der Form nach *a priori* im Gemüt zum Grunde liege. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird, denn alsdenn ist alle
126 empirische Erkenntniss der Gegenstände solchen Begriffen notwendigerweise gemäss, weil, ohne deren Voraussetzung, nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung ausser der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird, oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe *a priori*, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdenn beziehen sie sich notwendigerweise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

Die transscendentale Deduktion aller Begriffe *a priori* hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen, (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens.) Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwickelung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion, (sondern Illustration,) weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher 127
alle Gegenstände der Erkenntniss vorkommen, würde die Beziehung derselben[1]) auf irgend ein Objekt gar nicht begriffen werden können.

b. Polemik gegen Locke u. Hume.

[1])Der berühmte Locke hatte, aus Ermangelung dieser Betrachtung, und weil er reine Begriffe des Verstandes in der Erfahrung antraf, sie auch von der Erfahrung abgeleitet, und verfuhr doch so inkonsequent, dass er damit Versuche zu Erkenntnissen wagte, die weit über alle Erfahrungsgrenze hinausgehen. David Hume erkannte, um das letztere thun zu können, sei es notwendig, dass diese Begriffe ihren Ursprung *a priori* haben müssten. Da er sich aber gar nicht erklären konnte, wie es möglich sei, dass der Verstand Begriffe, die an sich im Verstande nicht verbunden sind, doch als im Gegenstande notwendig verbunden denken müsse, und darauf nicht verfiel, dass vielleicht der Verstand durch diese Begriffe selbst Urheber der Erfahrung, worin

[1]) Statt dessen, was hier bis zum Schlusse des Abschnittes folgt, hat A folgende, den nächsten Abschnitt in seiner ursprünglichen Gestalt vorbereitende Sätze: „Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele,) die die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich, Sinn, Einbildungskraft und Apperception. Darauf gründet sich 1) die Synopsis des Mannigfaltigen *a priori* durch den Sinn; 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft: endlich 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperception. Alle diese Vermögen haben ausser dem empirischen Gebrauche noch einen transscendentalen, der lediglich auf die Form geht und *a priori* möglich ist. Von diesem haben wir in Ansehung der Sinne oben im ersten Teile geredet, die zwei anderen aber wollen wir jetzt ihrer Natur nach einzusehen trachten.“[2])

[1]) sc. der Kategorien.

[2]) Diese Sätze bildeten ursprünglich die Einleitung zu der IV. Deduktion (A S. 115—119), wie A S. 115 Anm. 1) nachgewiesen werden wird.

seine Gegenstände angetroffen werden, sein könne, so leitete er sie, durch Not gedrungen, von der Erfahrung ab (nämlich von einer durch öftere Association in der Erfahrung entsprungenen subjektiven Notwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objektiv gehalten wird, d. i. der Gewohnheit), verfuhr aber hernach sehr konsequent darin, dass er es für unmöglich erklärte, mit diesen Begriffen und Grundsätzen, die sie veranlassen, über die Erfahrungsgrenze hinauszugehen. Die empirische
128 Ableitung aber, worauf beide verfielen, lässt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse *a priori*, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Faktum widerlegt.

Der erste dieser beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerei Thür und Thor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Mässigung in Schranken halten lässt; der zweite ergab sich gänzlich dem Skepticism, da er einmal eine so allgemeine, für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnissvermögens glaubte entdeckt zu haben. — Wir sind jetzt im Begriffe einen Versuch zu machen, ob man nicht die menschliche Vernunft zwischen diesen beiden Klippen glücklich durchbringen, ihr bestimmte Grenzen anweisen, und dennoch das ganze Feld ihrer zweckmässigen Thätigkeit für sie geöffnet erhalten könne.

c. Definition der Kategorien.

Vorher will ich nur noch die Erklärung der Kategorien voranschicken. Sie sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird. So war die Funktion des kategorischen Urteils die des Verhältnisses des Subjekts zum Prädikat, z. B. alle Körper sind teilbar. Allein in Ansehung des bloss logischen Gebrauchs des Verstandes blieb es unbestimmt, welchem
129 von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: einiges Teilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt: dass seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als blosses Prädikat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien.]

Der

Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

zweiter Abschnitt.[1])

[1]) Transscendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

[2]) § 15.

Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.

I. Nachweis, dass das Mannigfaltige aller sinnlichen Anschauungen unter den Kategorien steht.. a. Über „Verbindung".

Das Mannigfaltige der Vorstellungen kann in einer Anschauung gegeben werden, die bloss sinnlich, d. i. nichts als Empfänglichkeit ist, und die Form dieser Anschauung kann *a priori* in unserem Vorstellungsvermögen liegen, ohne doch etwas anderes, als die Art

[1]) Dieser ganze Abschnitt (§ 15—27) gehört erst B an. Der Wortlaut von A ist als „Erste Beilage" abgedruckt.

[1]) Der Anfänger wird gut thun, die nun folgende transscendentale Deduktion zunächst in der Relation von A durchzuarbeiten, von vorn herein aber darauf zu verzichten, die daselbst behandelten schwierigen Probleme schon beim ersten Durchsehen zu verstehen. — Die Deduktionen in A und B sind kein ursprünglich einheitliches Ganze, vielmehr ist A aus verschiedenen zeitlich und inhaltlich von einander getrennten, früher selbstständigen Deduktionen sehr künstlich zusammengestellt, und auch in B befindet sich ein grösserer späterer Einschub. Das Grundprincip aller dieser Deduktionen ist durchaus rationalistisch und beruht auf der Ansicht, dass jede Verbindung zwischen einzelnen Vorstellungen und jede durch diese Verbindung geschaffene Einheit und Zusammengehörigkeit, endlich die Einheit der ganzen Erfahrung nach Gesetzen ganz allein auf Spontaneität gegründet und also eine selbstschöpferische Konstruktion unseres Geistes ist, während der Empirismus nur von einer Rekonstruktion eines schon unabhängig von uns vorhandenen Zusammenhangs sprechen würde. Alle Deduktionen suchen daher zu beweisen, dass nur vermöge der Kategorien Verbindung von Vorstellungen und die daraus resultirende Einheit der Erfahrung möglich ist. Hierbei ergeben sich jedoch verschiedene Gesichtspunkte, je nachdem der eine oder andere der die „Erfahrung" zu Stande bringenden Faktoren mehr in den Vordergrund gerückt und auf die Kategorien zurükgeführt wird. Diese Verschiedenheiten und die Widersprüche, welche uns auch bei Behandlung derselben Faktoren begegnen und auf verschiedene Abfassungszeiten schliessen lassen, ergeben genügende Anhaltspunkte, um mit ziemlicher Sicherheit die einzelnen Bestandteile zu sondern.

[2]) Die eigentliche Deduktion in B geht nur bis § 20 inkl. Mit diesem § endet der Nachweiss, dass das Mannigfaltige aller sinnlichen Anschauungen unter den Kategorien steht. An diese

1. Jede Verbindung mannigfaltiger Vorstellungen beruht auf Spontaneität u. wird

zu sein, wie das Subjekt afficirt wird. Allein die Verbindung *(coniunctio)* eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zu-
130 gleich mit enthalten sein; denn sie ist ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und, da man diese,

eigentliche Deduktion schliessen sich 2 Nachträge, nach meiner Ansicht aus verschiedenen Zeiten, an, von denen der erste (§ 22—25, als II bezeichnet) den Inhalt der Dialektik allzu frühzeitig zu Wort kommen lässt und dadurch verwirrend auf das Ganze wirkt; der zweite weist nach, dass auch das Mannigfaltige unserer Anschauung unter den Kategorien steht. Derselbe Nachweis findet sich aber auch schon in II b 1 (§ 24), nur auf einer andern Grundlage. Denn hier vermittelt die Einbildungskraft den Uebergang von der intellektuellen Synthesis (für alle sinnlichen Anschauungen gültig) zur figürlichen (für unsere Anschauungen gültig), dort steht das Mannigfaltige unserer Anschauungen unter den Kategorien, weil es nur in der reinen Anschauung, diese aber nur durch die Kategorien möglich ist. Die Einbildungskraft spielt in III nur eine geringe Rolle; die empirische Synthesis der Apprehension geht von ihr aus (S. 160, 162 Anm.), setzt aber die durch die Kategorien gewirkte Verbindung in den reinen Anschauungen Raum und Zeit schon voraus (S. 161). Ebenso wie S. 152 hat die Einbildungskraft zwei Seiten, sie gehört teils der Sinnlichkeit, teils dem Verstande an, aber gerade diese letztere Seite ist S. 152 als figürliche Synthesis von der intellektuellen Synthesis des Verstandes streng geschieden. S. 164 dagegen wird die Synth. der Einbildkr. intellektuell genannt. — Wir haben also auf jeden Fall zwei verschiedene Relationen vor uns, welche uns zwingen, die beiden Nachträge in verschiedene Zeiten zu setzen. Am wahrscheinlichsten scheint mir zu sein, dass III sich ursprünglich direkt an I d (§ 20) angeschlossen hat, vielleicht sogar mit I zu gleicher Zeit verfasst ist. Dann wurde II eingeschoben und III nun so weit von I getrennt, dass in I e (§ 21) eine Verbindung beider mit einander hergestellt werden musste. Dass I e später als III ist, zeigt sich darin, dass dort das Schwergewicht von III auf eine ganz falsche Seite verlegt wird, als ob der eigentliche Zweck von III der Nachweis wäre, dass die nach I für alle sinnlichen Anschauungen gültigen Kategorien auch für die unserigen Gültigkeit haben, während sich aus III a als Hauptaufgabe der Beweis ergiebt, dass die Kategorien Naturgesetze sind. Aehnlich ist in II b 1 die Hauptaufgabe, die in 2 folgende Theorie des inneren Sinnes vorzubereiten. II muss zwischen I und III eingeschoben sein zu einer Zeit, wo die Gedankenströmung der Dialektik in Kant vorherrschend war. — Die Neubearbeitung der Deduktion wird schon ziemlich früh in Angriff genommen sein, da sich in Kants Handexemplar für diesen Teil fast gar keine Verbesserungen finden. Bei den Vorbereitungen zur zweiten Auflage kam die Paragrapheneinteilung hinzu, wobei Kant der Inhalt nicht mehr ganz gegenwärtig gewesen sein kann, wie sinnwidrige Einteilungen und falsche Ueberschriften beweisen. So würde die Ueberschrift von § 17 besser schon vor § 16, 2 stehen, § 21 b, § 22 u. § 23 hätten unter einer Ueberschrift vereinigt werden sollen, die Ueberschrift von § 24 ist total falsch, die von § 26 u. § 27 auch nicht besonders passend.

LB Coburg

zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muss, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewusst werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen werden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, dass wir uns nichts, als im Objekte verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbstthätigkeit ist. Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung ursprünglich einig, und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse, und dass die Auflösung Analysis, die ihr Gegenteil zu sein scheint, sie doch jederzeit voraussetze; denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen, weil es nur durch ihn als verbunden der Vorstellungskraft hat gegeben werden können.

2. dadurch möglich, dass die Vorstellung der Einheit zu der Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt.

Aber der Begriff der Verbindung führt ausser dem Begriffe des Mannigfaltigen, und der Synthesis desselben, noch den der Einheit desselben bei sich. Verbindung ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen.*) 131 Die Vorstellung dieser Einheit kann also nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt, den Begriff der Verbindung allererst möglich. Diese Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Kategorie der Einheit (§ 10); denn alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen, in diesen aber ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese Einheit (als qualitative § 12) noch höher suchen, nämlich in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe in Urteilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche, enthält.

* Ob die Vorstellungen selbst identisch sind, und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden, das kommt hier nicht in Betrachtung. Das Bewusstsein der einen ist, so fern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewusstsein der anderen doch immer zu unterscheiden, und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewusstseins kommt es hier allein an.

b. Über die ursprüngliche Apperception.

§ 16.

Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception.

1. die in § 15 geforderte Einheit ist die transscendentale Einheit der reinen Apperception, welche gegenüber den mannigfaltigen Vorstellungen immer ein u. dieselbe ist;

Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vor-
132 gestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heisst, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperception, um sie von der empirischen zu unterscheiden, oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung Ich denke hervorbringt, die alle andere muss begleiten können und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins, um die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* aus ihr zu bezeichnen. Denn[1]) die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer gewissen Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesamt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewusstsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin) müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäss sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durch-
133 gängig mir angehören würden. Aus dieser ursprünglichen Verbindung lässt sich vieles folgern.

2. diese Identität der Apperception ist nur dadurch möglich, dass ich die einzelnen Vorstellungen in mei-

Nämlich diese durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne

[1]) Dies „denn" bezieht sich auch noch auf den nächsten Absatz und soll die Bezeichnung „transscendentale Einheit" rechtfertigen, führt also den Nachweis ein, dass jene Einheit ein Quell apriorischer Erkentniss ist.

Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, dass ich jede Vorstellung mit Bewusstsein begleite, sondern dass ich eine zu der anderen hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.*) Der Gedanke: 134
diese in der Anschauung gegebene Vorstellungen gehören mir insgesamt zu, heisst demnach so viel, als ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein, oder kann sie wenigstens darin vereinigen, und ob er gleich selbst noch nicht das Bewusstsein der Synthesis der Vorstellungen ist, so setzt er doch die Möglichkeit der letzteren voraus, d. i. nur dadurch, dass ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselbe insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin. Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als *a priori* gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die *a priori* allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter 135
ist, als das Vermögen, *a priori* zu verbinden und das

nem Selbstbewusstsein miteinander verbinde u. mir dieser Verbindung, welche ein Werk des Verstandes ist, bewusst bin.

*) Die analytische Einheit des Bewusstseins hängt allen gemeinsamen Begriffen, als solchen, an, z. B. wenn ich mir rot überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit anderen Vorstellungen verbunden sein kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die ausser ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muss sie in synthetischer Einheit mit anderen (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewusstseins, welche sie zum *conceptus communis* macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transscendental-Philosophie heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.

Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist.

3. Die in 2 besprochene Synthesis ist unumgänglich notwendig nur für unseren diskursiven Verstand (im Gegensatz zu einem etwaigen intuitiven).

Dieser Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperception, ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz, erklärt aber doch eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als notwendig, ohne welche jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden kann. Denn durch das Ich, als einfache Vorstellung, ist nichts Mannigfaltiges gegeben; in der Anschauung, die davon unterschieden ist, kann es nur gegeben und durch Verbindung in einem Bewusstsein gedacht werden. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen. Ich bin mir also des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen. Das ist aber so viel, als dass ich mir einer notwendigen Synthesis derselben *a priori* bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heisst, unter der alle mir ge-
136 gebene Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen.

§ 17.

Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs.

4. Nochmalige Aufstellung des „obersten Grundsatzes" (vgl. § 16, 2 am Ende).

Der oberste Grundsatz der Möglichkeit aller Anschauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit war laut der transscendentalen Aesthetik: dass alles Mannigfaltige derselben unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit stehe. Der oberste Grundsatz eben derselben in Beziehung auf den Verstand ist: dass alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception stehe.*)

* Der Raum und die Zeit und alle Teile derselben sind Anschaungen, mithin einzelne Vorstellungen mit dem Mannigfaltigen, das sie in sich enthalten (siehe die transsc. Aesthetik), mithin nicht blosse Begriffe, durch die eben dasselbe Bewusstsein, als in vielen Vorstellungen, sondern viel Vorstellungen als in einer, und deren Bewusstsein, enthalten, mithin als zusammengesetzt, folglich

Unter dem ersteren stehen alle mannigfaltige Vorstellungen der Anschauung, so fern sie uns gegeben werden, unter dem zweiten, so fern sie in einem Bewusstsein müssen verbunden werden können; denn ohne
das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden, 137
weil die gegebene Vorstellungen den Aktus der Apperception, Ich denke, nicht gemein haben, und dadurch nicht in einem Selbstbewusstsein zusammengefasst sein würden.

5. Erkenntnisse haben stets Beziehung auf ein Objekt, in dessen Begriff das Mannigfaltige der Anschauungen vereinigt wird. Diese Vereinigung (u. damit also auch jede Erkenntniss) ist nur möglich durch Beziehung auf die synthetische Einheit des Bewusstseins (dieser Beweis hat dasselbe Ziel wie 2).

Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewusstseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewusstseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, dass sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf also selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.

Das erste reine Verstandeserkenntniss also, worauf sein ganzer übriger Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. So ist die blosse Form der äusseren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniss; er gibt nur das Mannigfaltige der Anschauung *a priori* zu einem möglichen Erkenntniss. Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie,
muss ich sie ziehen, und also eine bestimmte Verbindung 138
des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, so, dass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist, und dadurch allererst ein Objekt (ein bestimmter Raum) erkannt wird. Die synthetische Einheit des Bewusstseins, ist also eine objektive Bedingung aller Erkenntniss, nicht deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art, und ohne diese Synthesis, das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde.

die Einheit des Bewusstseins, als synthetisch, aber doch ursprünglich angetroffen wird. Diese Einzelnheit derselben ist wichtig in der Anwendung (siehe § 25).

6. Wiederholung u. Ausführung von § 16, 3.

Dieser letztere Satz ist, wie gesagt, selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter, als dass alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck *Ich denke* zusammenfassen kann.

Aber dieser Grundsatz ist doch nicht ein Princip für jeden überhaupt möglichen Verstand, sondern nur für den, durch dessen reine Apperception in der Vorstellung: *Ich bin*, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Derjenige Verstand, durch dessen Selbstbewusstsein zugleich das Mannigfaltige der Anschauung
139 gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objekte dieser Vorstellung existirten, würde einen besonderen Aktus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewusstseins nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloss denkt, nicht anschaut, bedarf. Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz, so, dass er sich sogar von einem anderen möglichen Verstande, entweder einem solchen, der selbst anschauete, oder, wenn gleich eine sinnliche Anschauung, aber doch von anderer Art, als die im Raume und der Zeit, zum Grunde liegend besässe, sich nicht den mindesten Begriff machen kann.

§ 18.

Was objektive Einheit des Selbstbewusstseins sei.

7. Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Einheit des Selbstbewusstseins (Vereinigung der Resultate von § 16, 2 u. § 17, 5).

Die *transscendentale Einheit* der Apperception ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einem Begriff vom Objekt vereinigt wird. Sie heisst darum *objektiv*, und muss von der *subjektiven* Einheit des Bewusstseins unterschieden werden, die eine *Bestimmung* des *inneren Sinnes* ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird. Ob ich mir des Mannigfaltigen als zugleich, oder nach einander, *empirisch* bewusst sein könne, kommt auf Umstände, oder empirische Bedingungen an. Daher die
140 empirische Einheit des Bewusstseins, durch Association der Vorstellungen, selbst eine Erscheinung betrifft, und ganz zufällig ist. Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloss als Anschauung überhaupt,

die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewusstseins, lediglich durch die notwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum einen: Ich denke; also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche *a priori* der empirischen zum Grunde liegt. Jene Einheit ist allein objektiv gültig; die empirische Einheit der Apperception, die wir hier nicht erwägen, und die auch nur von der ersteren, unter gegebenen Bedingungen *in concreto*, abgeleitet ist, hat nur subjektive Gültigkeit. Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Worts mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache; und die Einheit des Bewusstseins in dem, was empirisch ist, ist in Ansehung dessen, was gegeben ist, nicht notwendig und allgemein geltend.

§ 19.

Die logische Form aller Urteile besteht in der objektiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe.[1])

c. Die in § 16 erörterte Vereinigung der mannigfaltigen Vorstellungen unter die Einheit der Apperception geschieht durch die Urteile.

Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, dass sie allen- 141
falls nur auf kategorische, aber nicht hypothetische und disjunktive Urteile passt, (als welche letztere nicht ein Verhältniss von Begriffen, sondern selbst von Urteilen enthalten,) mit ihnen zu zanken, (ohnerachtet aus diesem Versehen der Logik manche lästige Folgen erwachsen sind,)*) merke ich nur an, dass, worin dieses Verhältniss bestehe, hier nicht bestimmt ist.

* Die weitläuftige Lehre von den vier syllogistischen Figuren betrifft nur die kategorischen Vernunftschlüsse, und, ob sie zwar nichts weiter ist, als eine Kunst, durch Versteckung unmittelbarer Schlüsse (*consequentiae immediatae*) unter die Prämissen eines reinen Vernunftschlusses, den Schein mehrerer Schlussarten, als des in der ersten Figur, zu erschleichen, so würde sie doch dadurch allein kein sonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategorischen Urteile, als die, worauf sich alle andere müssen beziehen lassen, in ausschliessliches Ansehen zu bringen, welches aber nach § 9 falsch ist.

[1]) Dies Monstrum von Satzbildung erhält durch den § Klarheit und will besagen, dass Verhältnisse von Vorstellungen nur dann in Urteilen ausgedrückt werden können, wenn die in Betracht kommenden Vorstellungen (in künftigen Urt. enthaltenen Begriffe) in der objektiven Einheit einer Apperception vereinigt sind.

Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörig, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dass ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältniss-
142 wörtchen ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperception und die notwendige Einheit derselben, wenn gleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z. B. die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung notwendig zu einander, sondern sie gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperception in der Synthesis der Anschauungen zu einander, d. i. nach Principien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, so fern daraus Erkenntniss werden kann, welche Principien alle aus dem Grundsatze der transscendentalen Einheit der Apperception abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnisse ein Urteil, d. i. ein Verhältniss, das objektiv gültig ist, und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloss subjektive Gültigkeit wäre, z. B. nach Gesetzen der Association, hinreichend unterscheidet. Nach den letzteren würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches so viel sagen will, als, diese beide Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden und nicht bloss in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen.

143

§ 20.

d. Zusammenfassung des Bisherigen u. kurze Deduktion:

Alle sinnliche Anschauungen stehen unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewusstsein kommen kann.

Da nun (vgl. c) die Kategorien nach ihrer Definition nur dazu

Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist (§ 17).

Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe sein) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile (§ 19). Also ist alles Mannigfaltige, so fern es in einer empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anders, als eben diese Funktionen zu urteilen, so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§ 13). Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien.[1])

dienen, das Mannigfaltige der Anschauungen (Vorstellungen) in Ansehung einer der Funktionen zu urteilen zu bestimmen, so steht das Mannigfaltige der Anschauungen auch unter den Kategorien.

§ 21. 144

Anmerkung.

Ein Mannigfaltiges, das in einer Anschauung, die ich die meinige nenne, enthalten ist, wird durch die Synthesis des Verstandes als zur notwendigen Einheit des Selbstbewusstseins gehörig vorgestellt, und dieses geschieht durch die Kategorie.*) Diese zeigt also an: dass das empirische Bewusstsein eines gegebenen Mannigfaltigen einer Anschauung eben sowohl unter einem reinen Selbstbewusstsein *a priori*, wie empirische Anschauung unter einer reinen sinnlichen, die gleichfalls *a priori* statthat, stehe. — Im obigen Satze ist also der Anfang einer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gemacht, in welcher ich, da die Kategorien unabhängig von Sinnlichkeit bloss im Verstande entspringen, noch von der Art, wie das Mannigfaltige zu einer empirischen Anschauung gegeben werde, abstrahiren muss, um nur auf die Einheit, die in die Anschauung vermittelst der Kategorie durch den Verstand hinzukommt, zu sehen. In der Folge (§ 26) wird aus der Art, wie in der Sinnlichkeit die empirische Anschauung gegeben wird, gezeigt 145
werden, dass die Einheit derselben keine andere

e. Übersicht des bisher Erreichten u. des noch zu Erreichenden: 1. Bisher wurde bewiesen, dass in das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung die Einheit (Beziehung auf die transsc. Apperc.) durch die Kategorie hineinkommt. Es erübrigt der Beweis, dass hinsichtlich des Mannigfaltigen unserer sinnlichen An-

*) Der Beweisgrund beruht auf der vorgestellten Einheit der Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, welche jederzeit eine Synthesis des mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schliesst, und schon die Beziehung dieses letzteren auf die Einheit der Apperception enthält.

[1]) Das ist der einfachste und klarste Ausdruck, den Kant für den Gedanken seiner transscendentalen Deduktion je gefunden hat.

schauung dasselbe der Fall ist.

sei, als welche die Kategorie nach dem vorigen § 20 dem Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt vorschreibt, und dadurch also, dass ihre Gültigkeit *a priori* in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne erklärt wird, die Absicht der Deduktion allererst völlig erreicht werden.

2. Die Kategorien sind Regeln nur für einen diskursiven, nicht für einen etwaigen intuitiven Verstand (vrgl. § 16, 3 u. § 17, 6).

Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahiren, nämlich davon, dass das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse; wie aber, bleibt hier unbestimmt. Denn wollte ich mir einen Verstand denken, der selbst anschaute, (wie etwa einen göttlichen, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellte, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben, oder hervorgebracht würden), so würden die Kategorien in Ansehung eines solchen Erkenntnisses gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen, welches ihm anderweitig in der Anschauung gegeben worden, zur Einheit der Apperception zu bringen, der also für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zum Erkenntniss, die Anschauung, die ihm durchs Objekt gegeben werden muss, verbindet und ordnet. Von der Eigentümlichkeit unseres
146 Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception *a priori* zu Stande zu bringen, lässt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andere Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.

II. Notwendige Beschränkung der durch die Kategorien zu erlangenden Erkenntniss.

a. Die Kategorien können nur Erkenntniss von Erscheinungen liefern, da sie 1. sich auf emprirische Anschauun-

§ 22.

Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

Sich einen Gegenstand d e n k e n, und einen Gegenstand e r k e n n e n ist also nicht einerlei. Zum Erkenntnisse gehören nämlich zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird, (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn, könnte dem Begriffe eine korrespondirende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegen-

gen beziehen müssen, u. also

stand, und durch ihn gar keine Erkenntniss von irgend einem Dinge möglich; weil es, so viel ich wüsste, nichts gäbe noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne. Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich (Aesthetik), also kann das Denken eines Gegenstandes überhaupt durch einen reinen Verstandesbegriff bei uns nur Erkenntniss werden, so fern dieser auf Gegenstände der Sinne bezogen wird. Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum 147
und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird. Durch Bestimmung der ersteren können wir Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, als Erscheinungen; ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematische Begriffe für sich nicht Erkenntnisse; ausser, so fern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen.[1]) Dinge im Raum und der Zeit werden aber nur gegeben, so fern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie auf Anschauungen *a priori* (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur so fern Erkenntniss, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelst ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können.[2]) Folglich liefern uns die Kategorien vermittelst der Anschauung auch keine Erkenntniss von Dingen, als nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniss. Diese aber heisst Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur so fern diese als 148
Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden.

§ 23.

2. von Dingen an sich

Der obige Satz ist von der grössten Wichtigkeit; denn er bestimmt eben so wohl die Grenzen des Ge-

[1]) Hier handelt es sich offenbar um die angewandte Mathematik.

[2]) Zieht man hieraus die Konsequenzen, so ist die reine Mathematik (im Gegensatz zur angewandten) überhaupt nicht als „Erkenntniss“ zu bezeichnen.

nichts aussagen können.

brauchs der reinen Verstandesbegriffe in Ansehung der Gegenstände, als die transscendentale Aesthetik die Grenzen des Gebrauchs der reinen Form unserer sinnlichen Anschauung bestimmete. Raum und Zeit gelten, als Bedingungen der Möglichkeit, wie uns Gegenstände gegeben werden können, nicht weiter, als für Gegenstände der Sinne, mithin nur der Erfahrung. Ueber diese Grenzen hinaus stellen sie gar nichts vor; denn sie sind nur in den Sinnen und haben ausser ihnen keine Wirklichkeit. Die reinen Verstandesbegriffe sind von dieser Einschränkung frei, und erstrecken sich auf Gegenstände der Anschauung überhaupt,[1]) sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht *intellektuell* ist. Diese weitere Ausdehnung der Begriffe über *unsere* sinnliche Anschauung hinaus hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdenn leere Begriffe von Objekten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urteilen können, blosse Gedankenformen ohne objektive Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche die synthetische Einheit der Apperception, die jene allein enthalten, angewandt werden, und sie so einen Gegenstand
149 bestimmen könnten. *Unsere* sinnliche und empirische Anschauung kann ihnen allein Sinn und Bedeutung verschaffen.

Nimmt man also ein Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung als gegeben an, so kann man es freilich durch alle die Prädikate vorstellen, die schon in der Voraussetzung liegen, *dass ihm nichts zur sinnlichen Anschauung Gehöriges zukomme*: also dass es nicht ausgedehnt, oder im Raume sei, dass die Dauer desselben keine Zeit sei, dass in ihm keine Veränderung (Folge der Bestimmungen in der Zeit) angetroffen werde, u. s. w. Allein das ist doch kein eigentliches Erkenntniss, wenn ich bloss anzeige, wie die Anschauung des Objekts *nicht sei*, ohne sagen zu können, was in ihr denn enthalten sei; denn alsdenn habe ich gar nicht die Möglichkeit eines Objekts zu meinem reinen Verstandesbegriff vorgestellt, weil ich keine Anschauung habe geben können, die ihm korrespondirte, sondern nur

[1]) Diese Behauptung hat Kant nie bewiesen. Es könnte ebenso gut sein, das mit einer anderen Sinnlichkeit auch andere modi verbunden wären, unter denen die Vorstellungen unter die Apperception gebracht werden, also andere Kategorien und Urteilsformen. Letzeres ist ebenso gut denkbar, als andere Bedingungen der Sinnlichkeit.

sagen konnte, dass die unsrige nicht für ihn gelte. Aber das Vornehmste ist hier, dass auf ein solches etwas auch nicht einmal eine einzige Kategorie angewandt werden könnte: z. B. der Begriff einer Substanz, d. i. von etwas, das als Subjekt, niemals aber als blosses Prädikat existiren könne, wovon ich gar nicht weiss, ob es irgend ein Ding geben könne, das dieser Gedankenbestimmung korrespondirte, wenn nicht empirische Anschauung mir den Fall der Anwendung gäbe. Doch mehr hier von in der Folge.

§ 24 150

Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt.

b. Besondere Anwendung des Grundsatzes von a auf die Erkenntniss unserer selbst.

1. Die zunächst rein intellek-

[1]) Die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich durch den blossen Verstand auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, unbestimmt ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche, sei, sind aber eben darum blose Gedankenformen, wodurch noch kein

[1]) Eine systematisehe Darstellung seiner Lehre vom innern Sinn hat Kant in B an zwei Stellen gegeben, S. 67—69 (b) u. S. 150—9 (b). In A finden sich nur einzelne Andeutungen, besonders in den Paralogismen der reinen Vernunft", welche auch in B noch manches Bemerkenswerte enthalten. Natürlich dass sich in B vieles findet, was in A fehlt. Aber nach meiner Ueberzeugung (die ausführlich zu begründen, hier zu umständlich sein würde) haben wir in B kaum immanente Klärungen, geschweige denn materielle Aenderungen vor uns, vielmehr sind aus den schon in A vorhandenen Prämissen nur die Konsequenzen gezogen. Eine zusammenfassende Darstellung jener Lehre konnte in A wirklich vermisst werden, — ein genügender Grund für Kant, sie in B zu geben; vielleicht wirkte ausserdem noch eine Recension der Prolegomena in der „allgemeinen deutschen Bibliothek" (1784) durch Pistorius mit, welcher gerade besondere Bedenken gegen Kants Lehre vom inneren Sinn aussprach.

Kant hat gerade diese Lehre besonders unklar vorgetragen; abgesehen davon ist sie aber garnicht so sehr schwer verständlich. Sie besteht eigentlich nur in der Aus- und Durchführung des Gedankens, dass wir im Innenleben ebenso wenig wie in der aussen uns umgebenden Welt jemals ein Ding an sich erkennen können. Es ist deshalb zu unterscheiden zwischen dem Ich als Ding an sich und dem Ich als Erscheinung, zwischen der reinen Apperception und der empirischen, dem innern Sinn. Die reine Apperception (das reine Selbstbewusstsein) sagt mir nur, dass ich bin und zwar als spontanes Wesen, als Intelligenz (also Ding an sich), jedoch nicht, wie ich beschaffen bin (hier werden wieder die Schranken des Systems durchbrochen, indem die Kategorie der Existenz auf ein Ding an sich angewandt wird, — denn darauf kommt die Sache doch hinaus, so sehr Kant sich sträubt, es anzuerkennen). Um über meine Beschaffenheit etwas auszumachen, sind ausser den Kategorien noch Anschauungen nötig. Da wir keine intellektuellen haben, so sind wir ganz auf die sinnlichen angewiesen, welche uns der innere Sinn in der Form der Zeit gibt. Das Mannigfaltige desselben verbinden

tuelle Verbindung in den Kategorien erhält dadurch eine objektive Gültigkeit auch für unsere Sinnlichkeit, dass α. der Verstand an dem Mannigfaltigen des innern Sinnes eine Synthesis ausübt, welche

bestimmter Gegenstand erkannt wird. Die Synthesis oder Verbindung des Mannigfaltigen in denselben, bezog sich bloss auf die Einheit der Apperception, und war dadurch der Grund der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori*, so fern sie auf dem Verstande beruht, und mithin nicht allein transscendental, sondern auch bloss rein intellektual. Weil in uns aber eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung *a priori* zum Grunde liegt, welche auf der Receptivität der Vorstellungsfähigkeit (Sinnlichkeit) beruht, so kann der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen, und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung *a priori* denken, als die Bedingung, unter welcher alle Gegenstände unserer (der menschlichen) Anschauung not-
151 wendigerweise stehen müssen: dadurch denn die Kategorien, als blosse Gedankenformen, objektive Realität, d. i. Anwendung auf Gegenstände, die uns in der Anschuung gegeben werden können, aber nur als Erscheinungen bekommen; denn nur von diesen sind wir der Anschauung *a priori* fähig.

β. figürliche Synthesis genannt u.

Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung, die *a priori* möglich und notwendig ist, kann figürlich (*synthesis speciosa*) genannt werden, zum Unterschiede von derjenigen, welche im Ansehung des Mannigfaltigen einer Arschauung überhaupt in der blossen Kategorie gedacht würde, und Verstandes-

Verstand - Einbildungskraft vermittelst der Kategorien und afficiren ihn also. Ebenso wie wir also die Aussendinge nicht erkennen wie sie an sich sind, sondern nur wie wir von ihnen afficirt werden, erkennen wir auch uns selbst nur, wie wir von uns afficirt werden (in Wirklichkeit ist hier keine strenge Parallele vorhanden, da dort die den Aussendingen zu Grunde liegenden Dinge an sich uns als Ding als sich afficiren, hier aber wir als Ding an sich uns als Erscheinung). Zweierlei hindert uns also, uns als Ding an sich zu erkennen, einmal die Form unserer sinnlichen Selbstanschauung, sodann die Form unserer Verstandeserkenntniss. Jene macht jede Erkenntniss sinnlich, gestattet uns daher nur eine sinnliche Erkenntniss von uns selbst als Erscheinung, diese gestattet uns nicht, unser erkennendes Subjekt (das Ding an sich) unabhängig von seinen Erkenntnissformen, also von dem Akte des Erkennens, zu erfassen. Doch tritt dieser letzte Hinderungsgrund bei Kant nie recht klar hervor (nur bei dem Gedanken, dass wir uns selbst afficiren, liegt er zu Grunde), da er eigentlich der Ansicht ist, dass die Kategorien gar keinen Hinderungsgrund für die Erkenntniss unserer selbst als Ding an sich abgeben, da sie ja bei entsprechender intellektueller Anschauung auch zur Erkenntniss von Dingen an sich dienen würden.

verbindung (*synthesis intellectualis*) heisst; beide sind transscendental, nicht bloss weil sie selbst *a priori* vorgehen, sondern auch die Möglichkeit anderer Erkenntniss *a priori* gründen.

γ. der Einbildungskraft zugeschrieben wird, welch' letztere also nach dieser Seite hin mit dem Verstande zusammenfällt, nach einer andern Seite hin aber wiederum zur Sinnlichkeit gehört (u. so Verstandesbegriffe u. korrespondirende Anschauung mit einander vereinigt).

Allein die figürliche Synthesis, wenn sie bloss auf die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception, d. i. diese transscendentale Einheit geht, welche in den Kategorien gedacht wird, muss, zum Unterschiede von der blos intellektuellen Verbindung, die *transscendentale Synthesis der Einbildungskraft* heissen. *Einbildungskraft* ist das Vermögen, einen Gegenstand auch *ohne dessen Gegenwart* in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondirende Anschauung geben kann, zur *Sinnlichkeit*; so fern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung der Spontaneität ist, welche bestimmend, und nicht, wie der Sinn, bloss bestimmbar ist, mithin *a priori* 152
den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäss bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft so fern ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu bestimmen: und ihre Synthesis der Anschauungen, *den Kategorien gemäss*, muss die transscendentale Synthesis der *Einbildungskraft* sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist. Sie ist, als figürlich, von der intellektuellen Synthesis ohne alle Einbildungskraft bloss durch den Verstand unterschieden. So fern die Einbildungskraft nun Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die *produktive* Einbildungskraft, und unterschiede sie dadurch von der *reproduktiven*, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist, und welche daher zur Erklärung der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* nichts beiträgt, und um deswillen nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern in die Psychologie gehört.

2. Theorie des innern Sinnes.
α. Wir erkennen uns selbst nur,

Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§ 6) auffallen musste, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch sogar uns selbst nur wie wir uns erscheinen,
nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstsein dar- 153

wie wir uns erscheinen, da unser Verstand keine eigene Anschauung besitzt, wir also hinsichtlich der Selbsterkenntniss auf den innern Sinn angewiesen sind, der an sich nur eine *Form* der Anschauung ist u. vom Verstand erst afficirt werden muss, was geschieht, indem letzterer das Mannigfaltige des ersteren vermittelst der Kategorien verbindet.

stelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich *afficirt* werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten; daher man auch lieber den *inneren Sinn* mit dem Vermögen der *Apperception* (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt.

Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Weil nun der Verstand in uns Menschen selbst kein Vermögen der Anschauung ist, und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige *seiner eigenen* Anschauung zu verbinden, so ist seine Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders, als die Einheit der Handlung, deren er sich, als einer solchen, auch ohne Sinnlichkeit bewusst ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt, unter der Benennung einer *transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft*, diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen *Vermögen* er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen,
154 dass der innere Sinn dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem inneren Sinne so gar nicht einerlei, dass jene vielmehr, als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der *Anschauungen überhaupt* unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objekte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die blosse *Form* der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine *bestimmte* Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transscendentale Handlung der Einbildungskraft, (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist.

β. Beispiele für die Bestimmung des innern

Dieses[1]) nehmen wir auch jederzeit in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel denken, ohne ihn zu beschreiben,

[1]) Nämlich den Inhalt des letzten Satzes von „dagegen“ an.

die drei Abmessungen des Raums gar nicht vorstellen, ohne aus demselben Punkte drei Linien senkrecht auf einander zu setzen, und selbst die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äusserlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloss auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjekts, (nicht als Bestimmung eines Objekts*),) folglich die 155
Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahiren und bloss auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäss bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut[1]), unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, so fern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich andern Phänomenen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine, hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahr- 156
nehmungen sein könne. Dass es aber doch wirklich so sein müsse, kann, wenn man den Raum für eine blosse reine Form der Erscheinungen äusserer Sinne gelten lässt, dadurch klar dargethan werden, dass wir die Zeit, die doch gar kein Gegenstand äusserer Anschauung ist, uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so fern wir sie ziehen, ohne

Sinns durch den Verstand.

γ. Schwierigkeit dieser Theorie des innern Sinnes.

δ. Beweis derselben für diejenigen, welche die Idealität der äusseren Objekte annehmen, daraus dass wir uns Zeitverhält-

*) Bewegung eines Objekts im Raume gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie; weil, dass etwas beweglich sei, nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. Aber Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Aktus der successiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äusseren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft, und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie.

[1]) d. i. das Ich an sich von dem Ich als Erscheinung in der Form des inneren Sinnes.

nisse nur unter räumlichen vorstellig machen können.

welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten, imgleichen, dass wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmungen, immer von dem hernehmen müssen, was uns äussere Dinge Veränderliches darstellen, folglich die Bestimmungen des inneren Sinnes gerade auf dieselbe Art als Erscheinungen in der Zeit ordnen müssen, wie wir die der äusseren Sinne im Raume ordnen, mithin, wenn wir von den letzteren einräumen, dass wir dadurch Objekte nur so fern erkennen, als wir äusserlich afficirt werden, wir auch vom inneren Sinne zugestehen müssen, dass wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afficirt werden, d. i. was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen.*)

157 § 25.

ε. Die transscendentale Apperception giebt uns nur das Faktum unserer Existenz als Intelligenz, dagegen keine Erkenntniss unserer selbst vermittelst der Kategorien, da die nötige Anschauung fehlt.

Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception, bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen. Da nun zum Erkenntniss unserer selbst ausser der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung, (vielweniger blosser Schein), aber die
158 Bestimmung meines Daseins**) kann nur der Form des

*) Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne, dass der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder
157 Aktus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn, der Verbindung, die er denkt, gemäss, zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes korrespondirt. Wie sehr das Gemüt gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können.

**) Das, Ich denke, drückt den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch an sich schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine *a priori* gegebene Form, d. i. die Zeit, zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität
158 des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere

inneren Sinnes gemäss nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntniss von mir, wie ich bin, sondern bloss wie ich mir selbst erscheine. Das Bewusstsein seiner selbst ist noch lange nicht ein Erkenntniss seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objekts überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. So wie zum Erkenntnisse eines von mir verschiedenen Objekts, ausser dem Denken eines Objekts überhaupt (in der Kategorie), ich doch noch einer Anschauung bedarf, dadurch ich jenen allgemeinen Begriff bestimme, so bedarf ich auch zum Erkenntnisse meiner selbst ausser dem Bewusstsein, oder ausser dem, dass ich mich denke, noch einer Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme, und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewusst ist, in Ansehung des Mannigfaltigen 159
aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz ausserhalb den eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie, in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellektuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann), ihr selbst bloss erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellektuell wäre.

§ 26.

Transscendentale Deduktion des allgemein möglichen Erfahrungsgebrauchs der reinen Verstandesbegriffe.

III. Nachweis, dass, da das Mannigfaltige unserer Anschauung

In der metaphysischen Deduktion wurde der Ursprung der Kategorien *a priori* überhaupt durch ihre völlige Zusammentreffung mit den allgemeinen logischen Funktionen des Denkens dargethan, in der trans-

Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Aktus des Bestimmens gibt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein, als eines selbstthätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens, d. i. des Bestimmens, vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung, bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich Intelligenz nenne.

unter den Kategorien steht, letztere der Erfahrung Gesetze vorschreiben. a. Alle Gegenstände unserer Erfahrung stehen unter den reinen Anschauungen Raum u. Zeit, diese aber sind nur durch die Synthesis der Kategorien möglich.

scendentalen aber die Möglichkeit derselben als Erkenntnisse *a priori* von Gegenständen einer Anschauung
überhaupt (§ 20, 21) dargestellt. Jetzt soll die Möglichkeit, durch Kategorien die Gegenstände, die nur immer
unseren Sinnen vorkommen mögen, und zwar nicht der Form ihrer Anschauung, sondern den Gesetzen
ihrer Verbindung nach, *a priori* zu erkennen, also der Natur gleichsam das Gesetz vorzuschreiben und sie sogar
160 möglich zu machen, erklärt werden. Denn ohne diese ihre Tauglichkeit würde nicht erhellen, wie alles, was
unseren Sinnen nur vorkommen mag, unter den Gesetzen stehen müsse, die *a priori* aus dem Verstande allein
entspringen.

Zuvörderst merke ich an, dass ich unter der Synthesis der Apprehension die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung verstehe, dadurch Wahrnehmung, d. i. empirisches Bewusstsein derselben (als Erscheinung) möglich wird.

Wir haben Formen der äusseren so wohl als inneren sinnlichen Anschauung *a priori* an den Vorstellungen von Raum und Zeit, uud diesen muss die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäss sein, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann. Aber Raum und Zeit sind nicht bloss als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen *a priori* vorgestellt
161 (siehe transsc. Aesthet.)*). Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, ausser oder
in uns, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden

*) Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirkin der Geometrie bedarf,) enthält mehr, als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so dass die Form der Anschauung bloss Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt. Diese Einheit hatte ich in der Aesthetik bloss zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung *a priori* zum Raume und der Zeit, und nicht zum Begriffe des Verstandes (§ 24).

soll, gemäss sein muss, *a priori* als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen zugleich gegeben. Diese synthetische Einheit aber kann keine andere sein, als die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewusstsein, den Kategorien gemäss, nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Kategorien, und, da Erfahrung Erkenntniss durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die Kategorien Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, und gelten also *a priori* auch von allen Gegenständen der Erfahrung.

Wenn ich also z. B. die empirische Anschauung 162
eines Hauses durch Apperception des Mannigfaltigen b. Zwei Beispiele.
derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes und der äusseren sinnlichen Anschauung überhaupt zum Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt, dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss. Eben dieselbe synthetische Einheit aber, wenn ich von der Form des Raumes abstrahire, hat im Verstande ihren Sitz, und ist die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt, d. i. die Kategorie der Grösse, welcher also jene Synthesis der Apprehension, d. i. die Wahrnehmung, durchaus gemäss sein muss.*)

Wenn ich (in einem anderen Beispiele) das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so apprehendire ich zwei Zustände (der Flüssigkeit und Festigkeit) als solche, die in einer Relation der Zeit gegen einander stehen. Aber in der Zeit, die ich der Erscheinung als innere
Anschauung zum Grunde lege, stelle ich mir notwendig 163
synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor, ohne die jene Relation nicht in einer Anschauung bestimmt (in Ansehung der Zeitfolge) gegeben werden könnte. Nun ist aber diese synthetische Einheit, als Bedingung

*) Auf solche Weise wird bewiesen: dass die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellektuell und gänzlich *a priori* in der Kategorie enthalten ist, notwendig gemäss sein müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.

a priori, unter der ich das Mannigfaltige einer Anschauung überhaupt verbinde, wenn ich von der beständigen Form meiner inneren Anschauung, der Zeit, abstrahire, die Kategorie der Ursache, durch welche ich, wenn ich sie auf meine Sinnlichkeit anwende, alles, was geschieht, in der Zeit überhaupt seiner Relation nach bestimme. Also steht die Apprehension in einer solchen Begebenheit, mithin diese selbst, der möglichen Wahrnehmung nach, unter dem Begriffe des Verhältnisses der Wirkungen und Ursachen, und so in allen anderen Fällen.

c. 1. Die Kategorien sind Gesetze der Erfahrung, denn

Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (*natura materialiter spectata*), Gesetze *a priori* vorschreiben, und nun fragt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst bloss empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, dass die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, *a priori* bestimmen können? Hier ist die Auflösung dieses Rätsels.

164

2. (nochmalige Deduktion:) Erscheinungen sind Vorstellungen u. haben also nur die gesetzliche Verknüpfung, welche das verknüpfende Vermögen ihnen vorschreibt, u. dieses verknüpft sie eben vermittelst der Kategorien.

Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form *a priori*, d. i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung *a priori* übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existiren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhäriren, so fern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, so fern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmässigkeit notwendig, auch ausser einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellektuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit

der Apprehension nach abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung, sie selbst aber, diese empirische Synthesis, von der transscendentalen, mithin den Kategorien abhängt, so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, 165
unter den Kategorirn stehen, von welchen die Natur (bloss als Natur überhaupt betrachtet), als dem ursprünglichen Grunde ihrer notwendigen Gesetzmässigkeit (als *natura formaliter spectata*), abhängt. Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen *a priori* Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze *a priori* die Belehrung.[1])

3. Nur die allgemeinen Gesetze, auf denen eine „Natur“ überhaupt beruht, können durch die Kategorien gegeben werden; besondere Gesetze dagegen müssen der Erfahrung entnommen werden.

§ 27.[2])

Resultat dieser Deduktion der Verstandesbegriffe.

d. Beschränkung der apriorischen Erkenntniss auf Erfahrung.

Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere Anschauungen sinnlich, und diese Erkenntniss, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniss aber ist Erfahrung. Folglich ist uns keine Er- 166

[1]) 3 wiederstreitet 2. Es liegt hier ein Conflikt vor, zwischen Kants konsequenter rationalistischer Ansicht und der Macht der Thatsachen, welche ihm verbietet, die äussersten Konsequenzen zu ziehen.

[2]) § 27 ist ein wunderbares Zeichen, wie wechselnd Kants Ansichten über den Hauptzweck seines Werkes waren. d, worin offenbar der Hauptinhalt der Deduktion zusammen gefasst werden soll, steht in völligem Widerspruch zu f, welch' letzteres wiederum noch etwas verschieden von der Einleitung zu B ist, in welcher weniger die Theorie der Erf. als die Möglichkeit apriorischer Erkenntniss betont wird. f ist offenbar ein späterer Zusatz.

kenntniss *a priori* möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung.*)

e. Entweder macht die Erfahrung die Begriffe, oder letztere machen erstere möglich. Ein drittes (Präformationssystem) ist ausgeschlossen.

Aber diese Erkenntniss, die bloss auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt ist, ist darum nicht alle von der Erfahrung entlehnt, sondern, was sowohl die reinen Anschauungen, als die reinen Verstandesbegriffe betrifft, so sind sie Elemente der Erkenntniss, die in uns *a priori* angetroffen werden. Nun sind nur zwei Wege[1]), auf welchen eine notwendige Uebereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen gedacht werden kann: entweder die Erfahrung macht diese Begriffe, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich.
167 Das erstere findet nicht in Ansehung der Kategorien (auch nicht der reinen sinnlichen Anschauung) satt; denn sie sind Begriffe *a priori,* mithin unabhängig von der Erfahrung (die Behauptung eines empirischen Ursprungs wäre eine Art von *generatio aequivoca*). Folglich bleibt nur das zweite übrig (gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft): dass nämlich die Kategorien von Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten. Wie sie aber die Erfahrumg möglich machen, und welche Grundsätze der Möglichkeit derselben sie in ihrer Anwendung auf Erscheinungen an die Hand geben, wird das folgende Hauptstück von dem transsc. Gebrauche der Urteilskraft des mehreren lehren.

Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich, dass sie weder selbstgedachte erste Principien *a priori* unserer Erkenntniss, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zum Denken wären, die

*) Damit man sich nicht voreiligerweise an den besorglichen nachteiligen Folgen dieses Satzes stosse, will ich nur in Erinnerung bringen, dass die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt sind, sondern ein unbegrenztes Feld haben, und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, Anschauung bedürfe, wo, beim Mangel der letzteren, der Gedanke vom Objekte übrigens noch immer seine wahre und nützliche Folgen auf den Vernunftgebrauch des Subjekts haben kann, der sich aber, weil er nicht immer auf die Bestimmung des Objekts, mithin aufs Erkenntniss, sondern auch auf die des Subjekts und dessen Wollen gerichtet ist, hier noch nicht vortragen lässt.

[1]) Vergl. S. 124. Anm. 1.

von unserem Urheber so eingerichtet worden, dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen die Erfahruug fortläuft, genau stimmte, (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft) so würde (ausser dem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: dass 168
in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolgs unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhete. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdenn ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muss) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisirt ist.

Kurzer Begriff dieser Deduktion.

f. Hauptzweck der Deduktion ist die Kategorien als Bedingungen der Erfahrung hinzustellen u. von diesem Gesichts-

Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntniss *a priori*), als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser[1]) aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, — endlich dieser[2]) aus dem Princip 169
der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, als der Form des Verstandes[3]) in Beziehung

[1]) sc. Erfahrung.

[2]) sc. der Bestimmung.

[3]) Hier müsste eigentlich ein Komma stehen, da „in Beziehung" von „Princip" abhängig ist, so dass also der Sinn des Satzes ist: Die Aufgabe der Deduktion ist darzustellen, wie nur vermittelst der Kategorien die Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit erfolgen kann, und wie sie erfolgt auf Grund des Princips der urspr.

punkt aus eine Theorie der Erfahrung zu geben.

auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit[1]).

Nur bis hieher halte ich die Paragraphen-Abteilung für nötig, weil wir es mit den Elementarbegriffen zu thun hatten. Nun wir den Gebrauch derselben vorstellig machen wollen, wird der Vortrag in kontinuirlichem Zusammenhange, ohne dieselbe, fortgehen dürfen.

synth. Einh. d. Apperc., das in Beziehung zu Raum und Zeit gesetzt, d. h. auf R. u. Z. angewandt wird; (dies Princip s. § 17).

[1]) Verhältniss der Deduktionen in A u. B zu einander. Kant selbst sagt in der Vorrede zu den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1786), bei nächster Gelegenheit wolle er die Dunkelheit in der Deduktion heben, auf Grund „beinahe eines einzigen Schlusses aus der genau bestimmten Definition eines Urteils" eine neue Darstellung geben und so den Mangel der alten ergänzen, „welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig angegebenen Erklärungsgrund betrifft." Kant hatte also 1786 nicht vor, den Grundgedanken der Deduktion bei einer neuen Auflage irgendwie anzutasten. Und dabei ist es geblieben; B unterscheidet sich hier von A zu ihrem Vorteil durch grössere Einheitlichkeit und klareren Gedankengang, kürzere und bündigere Beweisführung (wenigstens im Vergleich zu der Gesamtdeduktion in A als einer angeblich einheitlichen), zu ihrem Nachteil durch das vorzeitige Eingreifen der Dialektik. In A hatte die Deduktion nur zu untersuchen, ob durch die Kategorien Erkenntniss *a priori* möglich ist. Wie weit sich diese erstrecke, ob nur auf Erscheinungen oder auch auf Dinge an sich, wurde dort erst in dem Abschnitt über Phaenomena und Noumena erörtert. Die aus der Deduktion sich ergebende Beschränkung der Kategorien auf unsere Frfahrung war also in A eine zunächst nicht weiter zu verwertende, mehr nebensächliche Folge der Deduktion, in B dagegen tritt sie schon hier in den Vordergrund. An dem eigentlichen Inhalt und Zweck der Deduktion ist dagegen in B nichts geändert. — Zwischen beiden Deduktionen steht der Zeit nach die Deduktion der Prolegomenen, die als ein missglückter, später von Kant selbst bei Seite gelegter Versuch zu betrachten ist. Sie beruht auf der den Konsequenzen des Kant'schen Systems ganz widersprechenden Unterscheidung zwischen Erfahrungs- und Wahrnehmungsurteilen, letztere werden durch Beziehung auf die Kategorien zu ersteren; aber nach der metaphysischen Deduktion wird jedes Urteil (Verhältniss zwischen Subjekt und Prädikat) erst durch die Kategorien möglich, diese bestimmen ja gerade die Gegenstände hinsichtlich einer der logischen Funktionen zu urteilen. Jener Unterschied der Prolegomena blickt auch in B noch einmal durch, nämlich S. 142 (§ 19), doch haben hier die Wahrnehmungsurteile gar kein Recht mehr auf den Namen „Urteile", sondern sind nur Verhältnisse von Vorstellungen nach Gesetzen der Association.

Der transscendentalen Analytik

zweites Buch.

Die Analytik der Grundsätze.

Die allgemeine Logik ist über einem Grundrissee erbaut, der ganz genau mit der Einteilung der oberen Erkenntnissvermögen zusammentrifft. Diese sind: Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Jene Doktrin handelt daher in ihrer Analytik von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, gerade den Funktionen und der Ordnung jener Gemütskräfte gemäss, die man unter der weitläuftigen Benennung des Verstandes überhaupt begreift.

Systematische Spielereien (bis S. 175 inkl.), behufs Einführung der Doktrin der Urteilskraft in das architektonische Gerüste.

Da gedachte bloss formale Logik von allem Inhalte 170
der Erkenntniss (ob sie rein oder empirisch sei) abstrahirt, und sich bloss mit der Form des Denkens (der diskursiven Erkenntniss) überhaupt beschäftigt: so kann sie in ihrem analytischen Teile auch den Kanon für die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabei gebrauchten Erkenntniss in Betracht zu ziehen, *a priori*, durch blosse Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente, eingesehen werden kann.

Die transscendentale Logik, da sie auf einen bestimmten Inhalt, nämlich bloss der reinen Erkenntnisse *a priori* eingeschränkt ist, kann es ihr in dieser Einteilung nicht nachthun. Denn es zeigt sich: dass der transscendentale Gebrauch[1]) der Vernunft gar nicht objektiv gültig sei, mithin nicht zur Logik der Wahrheit, d. i. der Analytik gehöre, sondern, als eine Logik des Scheins, einen besondern Teil des scholastischen Lehrgebäudes, unter der Namen der transscendentalen Dialektik, erfodere.

Verstand und Urteilskraft haben demnach ihren

[1]) D. h. derjenige Gebrauch, vermittelst dessen man Erkenntniss *a priori* erlangen könnte.

Kanon des objektiv gültigen, mithin wahren Gebrauchs in der transscendentalen Logik, und gehören also in ihren analytischen Teil. Allein Vernunft, in ihren Versuchen, über Gegenstände *a priori* etwas auszumachen, und das Erkenntniss über die Grenzen möglicher
171 Erfahrung zu erweitern, ist ganz und gar dialektisch, und ihre Scheinbehauptungen schicken sich durchaus nicht in einen Kanon, dergleichen doch die Analytik enthalten soll.

Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Kanon für die Urteilskraft sein, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln *a priori* enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden. Aus dieser Ursache werde ich, indem ich die eigentlichen Grundsätze des Verstandes zum Thema nehme, mich der Benennung einer Doktrin der Urteilskraft bedienen, wodurch dieses Geschäfte genauer bezeichnet wird.

Einleitung.

Von der transscendentalen Urteilskraft überhaupt.

Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urteilskraft das Vermögen, unter Regeln zu subsumiren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urteilskraft, und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt; so bleibt ihr nichts übrig, als das Geschäfte, die blosse Form der Erkenntniss in Begriffen, Urteilen und Schlüssen analytisch
172 aus einander zu setzen, und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d. i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urteilskraft, und so zeigt sich, dass zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig, Urteilskraft aber ein besonderes Talent

sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Specifische des sogenannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; denn, ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann; so muss doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist, in Ermangelung einer solchen Naturgabe vor Missbrauch sicher.*) Ein
Arzt daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger kann viel 173
schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, dass er selbst darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstossen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine *in abstracto* einsehen, aber ob ein Fall *in concreto* darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urteile abgerichtet worden. Dieses ist auch der einige grosse Nutzen der Beispiele, dass sie die Urteilskraft schärfen. Denn was die Richtigkeit und Präcision der Verstandeseinsicht betrifft, so thun sie derselben vielmehr gemeiniglich einigen Abbruch, weil sie nur selten die Bedingung der Regel adäquat erfüllen, (als *casus in terminis*) und überdem diejenige Anstrengung des Verstandes oftmals schwächen, Regeln im allgemeinen, und unabhängig von den besonderen Umständen der Erfahrung, nach ihrer Zulänglichkeit, einzusehen, und sie daher zuletzt mehr wie Formeln, als Grundsätze, zu
gebrauchen angewöhnen. So sind Beispiele der Gängel- 174
wagen der Urteilskraft, welchen derjenige, dem es am natürlichen Talent derselben mangelt, niemals entbehren kann.

Ob nun aber gleich die allgemeine Logik der Urteilskraft keine Vorschriften geben kann, so ist es

*) Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdenn auch an jenem (der *secunda Petri*) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die im Gebrauche ihrer Wissenschaft jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.

doch mit der transscendentalen ganz anders bewandt, so gar dass es scheint, die letztere habe es zu ihrem eigentlichen Geschäfte, die Urteilskraft im Gebrauch des reinen Verstandes, durch bestimmte Regeln zu berichtigen und zu sichern. Denn, um dem Verstande im Felde reiner Erkenntniss *a priori* Erweiterung zu verschaffen, mithin als Doktrin scheint Philosophie gar nicht nötig, oder vielmehr übel angebracht zu sein, weil man nach allen bisherigen Versuchen damit doch wenig oder gar kein Land gewonnen hat, sondern als Kritik, um die Fehltritte der Urteilskraft (*lapsus iudicii*) im Gebrauch der wenigen reinen Verstandesbegriffe, die wir haben, zu verhüten, dazu (obgleich der Nutzen alsdenn nur negativ ist) wird Philosophie mit ihrer ganzen Scharfsinnigkeit und Prüfungskunst aufgeboten.

Es hat aber die Transscendental-Philosophie das Eigentümliche: dass sie ausser der Regel (oder vielmehr der allgemeinen Bedingung der Regeln), die in dem reinen Begriffe des Verstandes gegeben wird, zugleich *a priori* den Fall anzeigen kann, worauf sie angewandt
175 werden soll. Die Ursache von dem Vorzuge, den sie in diesem Stücke vor allen anderen belehrenden Wissenschaften hat, (ausser der Mathematik) liegt eben darin: dass sie von Begriffen handelt, die sich auf ihre Gegenstände *a priori* beziehen sollen, mithin kann ihre objektive Gültigkeit nicht *a posteriori* dargethan werden; denn das würde jene Dignität derselben ganz unberührt lassen, sondern sie muss zugleich die Bedingungen, unter welchen Gegenstände in Uebereinstimmung mit jenen Begriffen gegeben werden können, in allgemeinen aber hinreichenden Kennzeichen darlegen, widrigenfalls sie ohne allen Inhalt, mithin blosse logische Formen und nicht reine Verstandesbegriffe sein würden.

Diese transscendentale Doktrin der Urteilskraft wird nun zwei Hauptstücke enthalten: das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von denen synthetischen Urteilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen *a priori* herfliessen, und allen übrigen Erkenntnissen *a priori* zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes.

Der 176

transscendentalen Doktrin der Urteilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

erstes Hauptstück.

[1])Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muss die Vorstellung des ersteren mit dem letztern gleichartig sein, d. i. der Begriff muss das- a. Notwendigkeit des Schemas.

[1]) Das dunkelste Stück der Kritik haben wir hier vor uns, von manchen deshalb für das tiefsinnigste gehalten. Verschiedenartige Lösungen des Rätsels sind versucht, oft äusserst verwickelte. Ich biete eine neue, sehr einfache, die freilich den Kantgläubigen sehr gewagt, wenn nicht sogar gottlos oder frivol dünken wird. Nach meiner Ansicht ist dem Abschnitt über den Schematismus gar kein wissenschaftlicher Wert beizumessen, da er nur aus systematischen Gründen später in den „kurzen Abriss" eingefügt ist.

Auszugehen ist von dem Satz auf S. 177: „Diese so natürliche und erhebliche Frage" etc; hiernach wäre die Doktrin der Urteilskraft nur nötig, um die Möglichkeit einer Subsumtion der Erscheinungen unter die von ihnen grundverschiedenen reinen Verstandesbegriffe zu erweisen, und zwar soll diese Subsumtion möglich werden vermittelst eines dritten, welches von Kategorien sowohl als Erscheinungen etwas hat, vermittelst des Schemas. Dagegen lässt sich Folgendes einwenden: 1) Zunächst: wo wegen Ungleichartigkeit eine Subsumtion nicht stattfinden kann, da kann sie auch nie vermittelt werden; der Begriff „Mensch" kann unter den Begriff „Stein" nie subsumirt werden trotz noch so vieler Mittelbegriffe. 2) Ausserdem aber — und das ist die Hauptsache — lag hier bisher nie eine Schwierigkeit vor. In der Deduktion wurden die Kategorien ohne weiteres auf die Erscheinungen angewandt, wobei es sich aber um gar keine Subsumtion handelte. Vielmehr waren die Kategorien nur die Verbindungsklammern, vermittelst deren unverbundene Anschauungen in und zu einer Einheit des Bewusstseins verbunden wurden; man kann doch nicht sagen, man subsumire zwei Packete, welche man zusammenbindet, unter den Bindfaden. Um kurz zu resumiren: nach Kant ist die Urteilskraft da, um eine Schwierigkeit im Verhältnisse der Erscheinungen zu den Kategorien zu heben; dazu muss aber diese bisher nicht vorhandene Schwierigkeit erst gemacht, das Verhältniss der Ersch. zu den Kat. falsch dargestellt werden, und schliesslich, — wenn wirklich eine Schwierigkeit vorliegt, wird sie nicht gelöst. Das alles ist ein psychologisch unverständliches Rätsel. Dagegen wird die Geschichte ganz verständlich, wenn man den Spiess umkehrt und sagt: Jene Schwierigkeit ist der Urteilskraft wegen da. Kants Plan, sein Werk ganz parallel einer Logik zu gestalten und den leeren Formen derselben einen realen,

jenige enthalten, was in dem darunter zu subsumirenden Gegenstande vorgestellt wird, denn das bedeutet eben

transscendentalen Inhalt zu geben, musste zu dem Versuch führen, auch der Urteilskraft, dem an zweiter Stelle in der Logik behandelten Erkenntnissvermögen, einen Abschnitt in seiner transscendentalen Logik zuzuweisen. Zu diesem Zweck galt es für dieselbe, ebenso wie für Verstand, Vernunft und Sinnlichkeit, neben ihrem empirischen Amt eine transscendentale Würde zu finden, d. h. von ihr einen Beitrag zur apriorischen Erkenntniss zu erpressen. Die allgemeine Logik bezog die Urteile auf die Urteilskraft; damit war aber hier nichts zu machen, da die apriorischen Urteile schon mit den Kategorien gegeben waren, die Urteilskraft also auf jeden Fall zu ihrem Zustandekommen nichts mehr beitragen und sich dabei nicht den Ehrennamen „transscendental" verdienen konnte. Es gab aber noch eine andere Ansicht von der Urteilskraft, wonach sie (wie der Verstand das Vermögen der Regeln) das Vermögen ist, unter Regeln zu subsumiren (S. 171). Hieran knüpfte Kant an und entdeckte oder vielmehr erfand plötzlich eine Schwierigkeit in der Subsumtion der Anschauungen unter die Kategorien. Diese Schwierigkeit soll die Doktrin der Urteilskraft durch die Lehre vom Schematismus lösen, die Urteilskraft soll dadurch ihren Beitrag zu der Ermöglichung der apriorischen Erkenntniss liefern und sich so den Titel „transscendental" erwerben. Wer sich den Einfluss vergegenwärtigt, den systematische und architektonische Rücksichten auf die Ausbildung von Kants Ansichten gehabt haben, wird nicht an der Möglichkeit zweifeln, dass Kant der Systematik wegen das ganze Hauptstück vom Schematismus erfinden konnte.

Diese Ansicht wird bestätigt durch eine genauere Betrachtung der einzelnen Schemate. Letztere sollen die Kategorien mit der reinen Zeitanschauung in Verbindung bringen; das ist aber ganz überflüssig, da die ganze Kategorientafel schon in Beziehung zu Zeit und Raum steht. Ganz anders läge die Sache, wenn dort diese Beziehung vermieden wäre und z. B. anstatt Ursache und Wirkung: Grund und Folge gesetzt wären. Wäre die Kategorientafel im Hinblick auf das Hauptstück von Schematismus niedergeschrieben, so müsste sie eine andere Fassung haben, die reinen Verstandesbegriffe müssten keine Beziehungen auf Raum und Zeit haben, und die Schemate sodann die auf die reine Sinnlichkeit (R. und Z.) angewandten Verstandesbegriffe sein (denn es ist nicht abzusehen, weshalb die Zeit zur Bildung von Schematen mehr geeignet sein sollte als der Raum). Und umgekehrt: da die Kategorientafel schon in Beziehung zu Zeit und Raum steht, kann Kant bei ihrer Aufstellung die Lehre vom Schematismus noch nicht im Auge gehabt haben, diese muss also erst später hinzugekommen sein. Dies wird bestätigt und näher bestimmt durch S. 90, wo die Einteilung der transsc. Logik auf den Schematismus gar keine Rücksicht nimmt; da ist nur von einer Analytik der Grundsätze, nicht von einer transsc. Doktrin der Urteilskraft die Rede. S. 90 gehört zu der ursprünglichen Einleitung in die Analytik in dem „kurzen Abriss". Man wird also annehmen können, dass der „kurze Abriss" ebensowenig den Schematismus als den Titel „transsc. Doktrin der Urteilskraft" für den 2ten Abschnitt der Analytik kannte. Hiermit stimmt überein, dass am Ende von S. 175 von synthetischen Urteilen *a priori* mit Bezug auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu

der Ausdruck: ein Gegenstand sei unter einem Begriffe enthalten. So hat der empirische Begriff eines Tellers mit dem reinen geometrischen eines Zirkels Gleichartigkeit, indem die Rundung, die in dem ersteren gedacht wird, sich im letzteren anschauen lässt.

Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig, und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschauet werden 177
und sei in der Erscheinung enthalten? Diese so natürliche und erhebliche Frage ist nun eigentlich die Ursache, welche eine transscendentale Doktrin der Urteilskraft notwendig macht, um nämlich die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewandt werden können. In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen *in concreto* vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben.

Nun ist klar, dass es ein drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die An-

A die Rede ist, ferner dass auch die „Reflexionen" (Erdmann) uns nichts über den Schematismus überliefert haben.

Uebrigens ist des vorliegende Hauptstück kein einheitliches, unter einem Gesichtspunkt stehendes Ganze, vielmehr haben in den verschiedene Abschnitten verschiedene Gesichtspunkte vorgeherrscht, woher das wunderbare, unzusammenhängende Aussehen des Abschnittes kommt, welches einen fast verleiten könnte, seine Teile in verschiedene Zeiten zu versetzen. So wird zunächst in c und g das Schema benutzt, um die Beschränkung der Kategorien auf Erfahrung einzuschärfen. Bei d mag Kant ungefähr folgende Ueberlegung geleitet haben: „zwischen dem allgemeinen Begriff und der einzelnen Anschauung steht die ganze Menge der Anschauungen, von welchen der Begriff abstrahirt ist. Der Begriff kann nie durch die einzelne Anschauung wieder gegeben werden." Jene in der Mitte stehende Menge der Anschauungen ersetzt Kant nun durch sein Schema, um so den Begriffen sinnliche Analoga zu verschaffen, wobei denn auch die Einbildungskraft dauernde Beschäftigung erhält, indem ihr die Herstellung der Schemate anvertraut wird. Hinsichtlich der Lehre von der Einbildungkraft hat d (vergl. auch f) am meisten Aehnlichkeit mit der Deduktion in B (§ 24 b 1), sodann mit der 4ten und 5ten Deduktion in A.

wendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema.

b. Zeit als Schema.

Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit, als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung aller Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges *a priori* in der reinen Anschaung. Nun ist eine transscendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie, (die die Einheit derselben ausmacht) so fern
178 gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel *a priori* beruht. Sie ist aber andererseits mit der Erscheinung so fern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste[1]) vermittelt.

c. Restringirende Bedeutung des Schemas.

Nach demjenigen, was in der Deduktion der Kategorien gezeigt worden, wird hoffentlich niemand im Zweifel stehen, sich über die Frage zu entschliessen: ob diese reine Verstandesbegriffe von bloss empirischem oder auch von transscendentalem[2]) Gebrauche seien, d. i. ob sie lediglich, als Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sich *a priori* auf Erscheinungen beziehen, oder ob sie, als Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt auf Gegenstände an sich selbst (ohne einge Restriktion auf unsere Sinnlichkeit) erstreckt werden können. Denn da haben wir gesehen, dass Begriffe ganz unmöglich sind, noch irgend eine Bedeutung haben können, wo nicht entweder ihnen selbst, oder wenigstens den Elementen, daraus sie bestehen, ein Gegenstand gegeben ist, mithin auf Dinge an sich (ohne Rücksicht, ob und wie sie uns gegeben werden mögen) gar nicht gehen können; dass ferner die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden, die Modifikation unserer Sinnlichkeit sei; endlich, dass reine Begriffe *a priori*, ausser der
179 Funktion des Verstandes in der Kategorie, noch formale

1) Falls kein Druckfehler vorliegt, ist „erste“ auf „Kategorie“, „letzteren“ auf „Erscheinungen“ zu beziehen.

2) = transscendent.

Bedingungen der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) *a priori* enthalten müssen, welche die allgemeine Bedingung enthalten, unter der die Kategorie allein auf irgend einen Gegenstand angewandt werden kann. Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlicheit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringirt ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen.

d. Schema u. Bild (einzelne Anschauung.

Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So wenn ich fünf Punkte hinter einander setze, ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen, wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäss eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Die Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das 180
Schema zu diesem Begriffe.

In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen[1]) nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffs nicht erreichen, welche macht, dass dieser für alle, recht- oder schiefwinklichte u. s. w. gilt, sondern immer nur auf einen Teil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren, und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im Raume. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder Bild desselben jemals den empirischen

[1]) „Sinnlich" nennt Kant alle unsere Begriffe (vergl. den zweiten Satz in g), weil sie nur durch Beziehung auf sinnliche Anschauungen (im Gegensatz zu den intellektuellen) objektive Realität bekommen. „Reine sinnliche Begriffe" sind den reinen Anschauungen (Raum und Zeit) entnommen.

Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäss einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüssigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich *in concreto* darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer blossen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen
181 der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft *a priori*, wodurch und wornach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen, und an sich demselben nicht völlig kongruiren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, gemäss einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transscendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen seiner Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, so fern diese der Einheit der Apperception gemäss *a priori* in einem Begriff zusammenhängen sollen.

e. Die einzelnen Schemate.

Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.

182 Das reine Bild aller Grössen (*quantorum*) für den äusseren Sinn ist der Raum; aller Gegenstände der Sinne überhaupt die Zeit. Das reine Schema der Grösse aber (*quantitatis*), als eines Begriffs des Verstandes, ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von einem zu einem (Gleichartigen) zusammenbefasst. Also ist die Zahl nichts anderes, als die Ein-

heit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge.

Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondirt; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtsein (in der Zeit) vorstellt. Die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfülleten, oder leeren Zeit. Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände, als Erscheinungen, ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transscendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität)[1]. Nun hat jede Empfindung einen Grad oder Grösse, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (= 0 = *negatio*) aufhört. Daher ist ein Verhältniss
und Zusammenhang, oder vielmehr ein Uebergang von 183
Realität zur Negation, welcher jede Realität als ein Quantum vorstellig macht, und das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, so fern es die Zeit erfüllt, ist eben diese kontinuirliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Grösse derselben allmälig aufsteigt.

Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andre wechselt. (Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d. i. die Substanz, und bloss an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinung der Zeit nach bestimmt werden.)

Das Schema der Ursache und der Kausalitat eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas anderes folgt.

[1]) Hier wird offenbar die Kategorie der Realität auf Dinge an sich angewandt.

Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, in so fern sie einer Regel unterworfen ist.

Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Kausalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen, ist das Zugleichsein der Be-
184 stimmungen der einen, mit denen der anderen, nach einer allgemeinen Regel.

Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt, (z. B. dass das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nach einander sein kann,) also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.

Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.

Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit.

Man sieht nun aus allem diesem, dass das Schema einer jeden Kategorie[1]) als das der Grösse die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältniss der Wahrnehmungen unter einander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien die Zeit selbst als das Korrelatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als Zeitbestimmungen *a priori* nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien, auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die
185 Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände.

f. Die Schemate geben den Kategorien eine Beziehung auf Objekte.

Hieraus erhellet nun, dass der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anders, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne, und so indirekt auf die Einheit der Apperception, als Funktion, welche dem innern Sinn (einer Receptivität) korrespondirt, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin

[1]) Ausgefallen wird sein „nur eine Zeitbestimmung,“.

Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche, indem sie bloss dazu dienen, durch Gründe einer *a priori* notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewusstseins in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeinen Regeln der Synthesis zu unterwerfen, und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen.

In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transscendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.

Es fällt aber doch auch in die Augen: dass, ob- g. Restringierende
gleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien aller- Bedeutung
erst realisiren, sie doch selbige gleichwohl auch res- 186
tringiren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die ausser der Schemate
dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). (vgl. c).
Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Uebereinstimmung mit der Kategorie. *(Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — — aeternitas necessitas phaenomenon etc.)* Wenn wir nun eine restringirende Bedingung weglassen; so amplificiren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollen die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt, dass ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der That bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedingung, eine, aber nur logische Bedeutung der blossen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegliesse, nichts weiter als ein etwas bedeuten, das als Subjekt (ohne ein Prädikat von etwas anderm zu sein) gedacht werden kann. Aus dieser Vorstellung kann ich nun
nichts machen, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche 187
Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches

erstes Subjekt gelten soll. Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlickeit, die den Verstand realisirt, indem sie ihn zugleich restringirt.

Der

transscendentalen Doktrin der Urteilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

zweites Hauptstück.

[1]) System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

I. Erste Einleitung. a. Überleitung vom ersten zum

Wir haben in dem vorigen Hauptstücke die transscendentale Urteilskraft nur nach den allgemeinen Bedingungen erwogen, unter denen sie allein die reinen

[1]) Zu dem System der Grundsätze sind zwei Einleitungen vorhanden. Die erste (S. 187—200) schliesst sich direkt an den Schematismus an und bringt vor dem System der Grundsätze noch die „obersten Grundsätze" der analytischen und synthetischen Urteile, die zweite (S. 200—202) geht gleich in den Kern der Sache hinein und knüpft die Tafel der Grundsätze an die Kategorientafel an. Schon wegen der Beziehung auf den Schematismus muss, (wenn meine in der Anmerkung zu Seite 150 entwickelte Ansicht richtig ist) die erste die spätere sein, ausserdem nimmt sie ganz offenbar Bezug auf die Formel der vervollständigten Einleitung zu A, c ist sogar eine direkte Antwort auf die Frage jener Einleitung: wie sind synthetische Urteile *a priori* möglich? Teilweise haben b und c sogar denselben Inhalt wie die Einleitung. b ist nur der Systematik wegen da, um auch hier die Gegenüberstellung „analytisch-synthetisch" zu haben, und gehört, wie Kant selbst im Grunde zugibt, in die Kritik gar nicht hinein. c bringt nichts Neues, besteht nur aus einer Wiederholung der allgemeinen Principien der Deduktion (vergl. bes. § 14 a 2 β). d speciell kann nicht aus gleicher Zeit wie II stammen, weil d, 3 und II, 2 ganz denselben Gegenstand und zwar in etwas verschiedener Weise behandeln, ohne dass II, 2 auf d, 3 Rücksicht nähme durch irgend eine Beziehung auf dieses Stück. Unmöglich kann Kant beide Absätze in einem Atem niedergeschrieben haben, sondern d wird noch mit zu der Einleitung I gehören, die später in den „kurzen Abriss" eingeschoben wurde, eine Ansicht die dadurch noch an Wahrscheinlichkeit gewinnt, dass d, 2 (am Ende des ersten Absatzes) sich auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A bezieht. Hierbei ist freilich fast unglaublich, dass Kant II, 2 nicht gestrichen hat, aber dieser Fall ist nicht der einzige in seiner Art, vielleicht ist das Stück auch nur durch Versehen des Abschreibers stehen geblieben. Die Einteilung der Grundsätze in mathematische und

Verstandesbegriffe zu synthetischen Urteilen zu brauchen befugt ist. Jetzt ist unser Geschäfte: die Urteile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich *a priori* zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen, wozu uns ohne Zweifel unsere Tafel der Kategorien die natürliche und sichere Leitung geben muss. Denn diese sind es eben, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntniss *a priori* ausmachen muss, und deren Verhältniss zur Sinnlichkeit überhaupt um deswillen alle transscenden- 188
tale Grundsätze des Verstandesgebrauchs vollständig und in einem System darlegen wird.

zweiten Hauptstück 1. Die Tafel der Grundsätze als Ausfluss der Kategorientafel.

Grundsätze *a priori* führen diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten, sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind. Diese Eigenschaft überhebt sie doch nicht allemal eines Beweises. Denn obgleich dieser nicht weiter objektiv geführt werden könnte, sondern vielmehr aller Erkenntniss eines Objekts zum Grunde liegt, so hindert dies doch nicht, dass nicht ein Beweis, aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniss des Gegenstandes überhaupt, zu schaffen möglich, ja auch nötig wäre, weil der Satz sonst gleichwohl den grössten Verdacht einer bloss erschlichenen Behauptung auf sich haben würde.

2. Wie die Grundsätze bewiesen werden.

Zweitens werden wir uns bloss auf diejenigen Grundsätze, die sich auf die Kategorien beziehen, einschränken. Die Principien der transscendentalen Aesthetik, nach welchen Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, imgleichen die Restriktion dieser Grundsätze dass sie nämlich nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können, gehören also nicht in unser abgestochenes Feld der Untersuchung. Eben so machen die mathematischen Grundsätze keinen Teil dieses Systems aus, weil sie nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriffe gezogen 189
sind; doch wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urteile *a priori* sind, hier notwendig

3. Welche Grundsätze hier allein zur Besprechung stehen.

dynamische hat übrigens auch nur die Bedeutung einer systematischen Spielerei.

Der Grund, weshalb Kant seine Grundsätze nicht unter den bisherigen 4 Kategorientiteln auftreten liess, liegt nach meiner Ansicht darin, dass letztere doch gar zu wenig für erstere passten. (Die weitere Begründung hiervon s. in Adickes, Kants Systematik, S. 50).

Platz finden, zwar nicht, um ihre Richtigkeit und apodiktische Gewissheit zu beweisen, welches sie gar nicht nötig haben, sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse *a priori* begreiflich zu machen und zu deduciren.

Wir werden aber auch von dem Grundsatze analystischer Urteile reden müssen, und dieses zwar im Gegensatz mit dem der synthetischen, als mit welchen wir uns eigentlich beschäftigen, weil eben diese Gegenstellung die Theorie der letzteren von allem Missverstande befreiet, und sie in ihrer eigentümlichen Natur deutlich vor Augen leget.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

erster Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller analytischen Urteile.

b. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urteile ist 1. Der Satz des Widerspruchs,

Von welchem Inhalt auch unsere Erkenntniss sei, und wie sie sich auf das Objekt beziehen mag, so ist doch die allgemeine, obzwar nur negative Bedingung aller unserer Urteile überhaupt, dass sie sich nicht selbst widersprechen; widrigenfalls diese Urteile an sich selbst (auch ohne Rücksicht aufs Objekt) nichts sind. Wenn
190 aber auch gleich in unserem Urteile kein Widerspruch

der aber

ist, so kann es demohngeachtet doch Begriffe so verbinden, wie es der Gegenstand nicht mit sich bringt, oder auch, ohne dass uns irgend ein Grund weder *a priori* noch *a posteriori* gegeben ist, welcher ein solches Urteil berechtigte, und so kann ein Urteil bei allem dem, dass es von allem inneren Widerspruche frei ist, doch entweder falsch oder grundlos sein.

Der Satz nun: keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; heisst der Satz des Widerspruchs, und ist ein allgemeines, obzwar bloss negatives Kriterium aller Wahrheit, gehört aber auch darum bloss in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloss als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhalts gilt, und sagt: dass der Widerspruch sie gänzlich vernichte unf aufhebe.

Man kann aber doch von demselben auch einen

positiven Gebrauch machen, d. i. nicht bloss, um Falschheit und Irrtum (so fern er auf dem Widerspruch beruhet) zu verbannen, sondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn, wenn das Urteil analytisch ist, es mag nun verneinend oder bejahend sein, so muss dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt werden. Denn von dem, was in der Erkenntniss des Objekts schon als Begriff liegt und gedacht wird, wird das Widerspiel jederzeit richtig verneinet, der Begriff selber aber notwendig von ihm bejahet
werden müssen, darum, weil das Gegenteil desselben 191
dem Objekte widersprechen würde.

Daher müssen wir auch den Satz des Widerspruchs als das allgemeine völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntniss gelten lassen; aber weiter geht auch sein Ansehen und Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Kriterium der Wahrheit. Denn dass ihm gar keine Erkenntniss zuwider sein könne, ohne sich selbst zu vernichten, das macht diesen Satz wohl zur *conditio sine qua non,* aber nicht zum Bestimmungsgrunde der Wahrheit unserer Erkenntniss. Da wir es nun eigentlich nur mit dem synthetischen Teile unserer Erkenntniss zu thun haben, so werden wir zwar jederzeit bedacht sein, diesem unverletzlichen Grundsatz niemals zuwider zu handeln, von ihm aber, in Ansehung der Wahrheit von dergleichen Art der Erkenntniss, niemals einigen Aufschluss gewärtigen können.

2. oft falsch formulirt wird.

Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, obzwar von allem Inhalt entblössten und bloss formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnötigerweise in sie gemischt worden. Sie heisst: Es ist unmöglich, dass etwas zugleich sei und nicht sei. Ausser dem, dass hier die apodiktische Gewissheit (durch das Wort unmöglich) überflüssigerweise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muss verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt und sagt gleichsam: ein
Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher 192
Zeit *non*-B sein; aber es kann gar wohl beides (B so wohl, als *non*-B) nach einander sein. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein, eben derselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur andern nicht jung, d. i. alt sein. Nun muss der Satz des Widerspruchs, als ein bloss logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse ein-

schränken; daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Missverstand kommt bloss daher, dass man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert, und nachher sein Gegenteil mit diesem Prädikate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern nur mit dessen Prädikate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgibt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muss die Bedingung: zugleich, dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer andern gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjekts mit ausmacht, und alsdenn erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne dass die Bedingung: zugleich, hinzu kommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache,
193 weswegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, dass die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

zweiter Abschnitt.

Von dem obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile

c. Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile. 1. Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile als Hauptaufgabe der transscendentalen Logik.

Die Erklärung der Möglichkeit synthetischer Urteile ist eine Aufgabe, mit der die allgemeine Logik gar nichts zu schaffen hat, die auch sogar ihren Namen nicht einmal kennen darf. Sie ist aber in einer transscendentalen Logik das wichtigste Geschäfte unter allen, und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit. Denn nach Vollendung desselben kann sie ihrem Zwecke, nämlich den Umfang und die Grenzen des reinen Verstandes zu bestimmen, vollkommen ein Gnüge thun.

2. Unterschied analytischer

Im analytischen Urteile bleibe ich bei dem gegebenen Begriffe, um etwas von ihm auszumachen. Soll es be-

und synthetischer Urteile.

jahend sein, so lege ich diesem Begriffe nur dasjenige bei, was in ihm schon gedacht war; soll es verneinend sein, so schliesse ich nur dass Gegenteil desselben von ihm aus. In synthetischen Urteilen aber soll ich aus dem gegebenen Begriff hinausgehen, um etwas ganz anderes, als in ihm gedacht war, mit demselben in Verhältniss zu betrachten, welches daher niemals, weder ein Verhältniss der Identität, noch des Widerspruchs ist, und wobei dem Urteile an ihm selbst weder die Wahrheit, noch der Irrtum angesehen werden kann.

3. Synthetische Urteile beruhen auf Synthesis u. haben

Also zugegeben: dass man aus einem gegebenen Begriffe hinausgehen müsse, um ihn mit einem andern synthetisch zu vergleichen; so ist ein drittes nötig, worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann. Was ist aber dieses dritte, als das Medium aller synthetischen Urteile? Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsre Vorstellungen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben *a priori*, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber, (die zum Urteile erforderlich ist,) auf der Einheit der Apperception. Hierin wird also die Möglichkeit synthetischer Urteile, und da alle drei die Quellen zu Vortellungen *a priori* enthalten, auch die Möglichkeit reiner synthetischer Urteile zu suchen sein, ja sie werden sogar aus diesen Gründen notwendig sein, wenn eine Erkenntniss von Gegenständen zu Stande kommen soll, die lediglich auf der Synthetis der Vorstellungen beruht.

4. objektive Realität, weil sie die Bedingungen möglicher Erfahrung sind, gelten aber auch nur für diese.

Wenn eine Erkenntniss objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen, und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können.
Ohne das sind die Begriffe leer, und man hat dadurch 195
zwar gedacht, in der That aber durch dieses Denken nichts erkannt, sondern bloss mit Vorstellungen gespielt. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Selbst der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empirischen sind, und so gewiss es auch ist, dass sie völlig *a priori* im Gemüte vorgestellt werden, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch an den Gegenständen der

Erfahrung nicht gezeigt würde, ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden; und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unseren Erkenntnissen *a priori* objektive Realität gibt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniss, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinen Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewusstseins, mithin auch nicht zur transscendentalen und notwendigen Einheit der Apperception, zu-
196 sammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form *a priori* zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objektive Realität, als notwendige Bedingungen, jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Ausser dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze *a priori* gänzlich unmöglich, weil sie kein drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität darthun könnte.

Ob wir daher gleich vom Raume überhaupt, oder den Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft in ihm verzeichnet, so vieles *a priori* in synthetischen Urteilen erkennen, so, dass wir wirklich hiezu gar keiner Erfahrung bedürfen; so würde doch dieses Erkenntniss gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinuugen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen, anzusehen; daher sich jene reine synthetische Urteile, obzwar nur mittelbar, auf mögliche Erfahrung, oder vielmehr auf dieser ihre Möglickeit selbst besiehen, und darauf allein die objektive Gültigkeit ihrer Synthesis gründen.

Da also Erfahrung, als empirische Synthesis, in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnissart ist, welche aller andern Synthesis Realität gibt, so hat diese als Erkennt-
197 niss *a priori* auch nur dadurch Wahrheit, (Einstimmung mit dem Objekt,) dass sie nichts weiter enthält, als was

zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt notwendig ist.

Das oberste Principium aller synthetischen Urteile ist also: ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.

Auf solche Weise sind synthetische Urteile *a priori* möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori*, die Synthesis der Einbildungskraft, und die notwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniss überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile *a priori*.

Des Systems der Grundsätze des reinen Verstandes

dritter Abschnitt.

Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze desselben.

d. Überleitung zum System der Grundsätze. 1. Der Verstand als Quelle aller apriorischen Grundsätze.

Dass überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben, der nicht allein das Vermögen der Regeln ist, in Ansehung 198
dessen, was geschieht, sondern selbst der Quell der Grundsätze, nach welchen alles (was uns nur als Gegenstand vorkommen kann) notwendig unter Regeln steht, weil, ohne solche den Erscheinungen niemals Erkenntniss eines ihnen korrespondirenden Gegenstandes zukommen könnte. Selbst Naturgesetze, wenn sie als Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs betrachtet werden, führen zugleich einen Ausdruck der Notwendigkeit, mithin wenigstens die Vermutung einer Bestimmung aus Gründen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig sein, bei sich. Aber ohne Unterschied stehen alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber gibt den Fall, der unter der Regel steht.

2. Über die aus reinen Anschauungen stammenden Grundsätze.

Dass man bloss empirische Grundsätze für Grundsätze des reinen Verstandes, oder auch umgekehrt ansehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr sein; denn die Notwendigkeit nach Begriffen, welche die letztere auszeichnet, und deren Mangel in jedem empirischen Satze, so allgemein er auch gelten mag, leicht wahrgenommen wird, kann diese Verwechselung leicht verhüten. Es gibt aber reine Grundsätze *a priori*, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigentümlich beimessen möchte, darum, weil sie nicht aus reinen Begriffen,
199 sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelst des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Gültigkeit, ja die Möglichkeit solcher synthetischen Erkenntniss *a priori* (die Deduktion derselben beruht) doch immer auf dem reinen Verstande.

Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objektive Gültigkeit *a priori* gründet, und die mithin als Principien dieser Grundsätze anzusehen sein, und von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen.

3. Einteilung in mathematische u. dynamische Grundsätze.

In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch, oder dynamisch; denn sie geht teils bloss auf die Anschauung, teils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt. Die Bedingungen *a priori* der Anschauung sind aber in Ansehung einer möglichen Erfahrung durchaus notwendig, die des Daseins der Objekte einer möglichen empirischen Anschauung an sich nur zufällig. Daher werden die Grundsätze des mathematischen Gebrauchs unbedingt notwendig, d. i. apodiktisch lauten, die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Notwendigkeit *a priori*, aber nur unter der Bedingung des empirischen Denkens in einer Erfahrung, mithin nur mittelbar und
200 indirekt bei sich führen, folglich diejenige unmittelbare Evidenz nicht enthalten, (obzwar ihrer auf Erfahrung allgemein bezogenen Gewissheit unbeschadet,) die jenen eigen ist. Doch dies wird sich beim Schlusse dieses Systems von Grundsätzen besser beurteilen lassen.

II. Zweite Einleitung 1. Tafel der

Die Tafel der Kategorien gibt uns die ganz natürliche Anweisung zur Tafel der Grundsätze, weil diese

doch nichts anders, als Regeln des objektiven Gebrauchs Grundsätze.
der ersteren sind. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind demnach

1.
Axiomen
der Anschauung

2.	3.
Anticipationen der Wahrnehmung	Analogien der Erfahrung

4.
Postulate
des empirischen Denkens überhaupt.

2. Einteilung in mathematische und dynamische Grundsätze.

Diese Benennungen habe ich mit Vorsicht gewählt, um die Unterschiede in Ansehung der Evidenz und der Ausübung dieser Grundsätze nicht unbemerkt zu lassen.
Es wird sich aber bald zeigen: dass, was sowohl die Evidenz, 201
als die Bestimmung der Erscheinungen *a priori*, nach den Kategorien der Grösse und der Qualität (wenn man lediglich auf die Form der letzteren Acht hat) betrifft, die Grundsätze derselben sich darin von den zweien übrigen namhaft unterscheiden; indem jene einer intuitiven, diese aber einer bloss diskursiven, obzwar beiderseits einer völligen Gewissheit fähig sind. Ich werde daher jene die mathematischen, diese die dynamischen Grundsätze nennen.*) Man wird aber wohl
bemerken: dass ich hier eben so wenig die Grundsätze 202
der Mathematik in einem Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im andern, sondern

*) Alle Verbindung *(coniunctio)* ist entweder Zusammensetzung *(compositio)* oder Verknüpfung *(nexus)*. Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zu einander gehört, wie z. B. die zwei Triangel, darin ein Quadrat durch die Diagonale geteilt wird, für sich nicht notwendig zu einander gehören, und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann, (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Koalition eingeteilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Grössen gerichtet ist.) Die zweite Verbindung *(nexus)* ist die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es notwendig zu einander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz, oder die Wirkung zu der Ursache, — mithin auch als ungleichartig doch *a priori* verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft, (die wiederum in die physische der Erscheinungen unter einander, und metaphisische ihre Verbindung im Erkenntnissvermögen *a priori*, eingeteilt werden kann.) [Diese Anmerkung ist Zusatz von B.]

nur die des reinen Verstandes im Verhältniss auf den innern Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch denn jene insgesamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen, und gehe nun zur Erwägung derselben in der nämlichen Ordnung, wie sie in der Tafel vorgestellt werden[1]).

1) Axiomen der Anschauung.

Das Princip derselben ist: Alle Anschauungen sind extensive Grössen[1]).

[Beweis.

a. Erster Beweis: Erscheinungen enthalten räumliche u. zeitliche Anschauungen

Alle Erscheinungen enthalten, der Form nach, eine Anschauung in Raum und Zeit, welche ihnen insgesamt *a priori* zum Grunde liegt. Sie können also nicht anders apprehendirt, d. i. ins empirische Bewusstsein aufgenommen werden, als durch die Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch

[1]) A: „Von den Axiomen der Anschauung. — Grundsatz des reinen Verstandes: Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen."

[1]) Die Beweise der jetzt folgenden Grundsätze sind streng genommen ganz überflüssig, da in der tr. Deduktion zugleich mit der objektiven Gültigkeit der Kategorien auch die der Grundsätze hätte erwiesen sein sollen, die doch nur „die Regeln des objektiven Gebrauchs der ersteren sind" (S. 200). Aber die Einteilung der transsc. Logik in zwei Bücher, wodurch Kategorien und Grundsätze doch etwas von einander getrennt wurden, verlangte wohl nach Kants Ansicht auch getrennte Beweise.

Man erwartet nun von jeder Art von Grundsätzen den Kategorien gemäss drei zu finden; doch das scheint selbst dem erfindungsreichen Kant unmöglich gewesen zu sein. Er stellte daher nur zwei oberste Grundsätze für die Axione und Anticipationen auf, die aber, wie schon gesagt, mit Kategorien und Urteilsformen eigentlich gar nichts zu thun haben. Ausserdem gehören sie eigentlich in die Aesthetik und bilden den recht mässigen Inhalt für den jetzt ziemlich verkümmerten § 3 (in B; in A § 2, No. 3) da sie nach Kants eigner Aussage (Kr. S. 206, 221, Prolog K. W. IV S. 55) die Möglichkeit der angewandten Mathematik begründen. Offenbar sind hier also Gedanken ihrem ursprünglichen Zusammenhang entrissen und der Systematik zu Liebe in das ihnen fremde Kategorienschema gezwängt. (vergl. Adickes, Kants Systematik S. 51—53).

c muss später zugesetzt sein, da der Anfang von d sich nicht auf den Schluss von c, sondern auf den von b bezieht. c und d handeln beide von der Möglichkeit der angewandten Mathematik, ohne dass d sich irgendwie auf c bezöge; also kann unmöglich d direkt nach c geschrieben sein, sondern ist später eingeschoben. Dem entspricht, dass ie c vom Schema die Rede ist, und dass es sich ganz deutlich auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A bezieht.

die Vorstellungen eines bestimmten Raumes oder Zeit erzeugt werden, d. i. durch die Zusammensetzung des Gleichartigen und das Bewusstsein der synthetischen Ein- 203
heit dieses Mannigfaltigen (Gleichartigen). Nun ist das Bewusstsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objekts zuerst möglich wird, der Begriff einer Grösse (*quanti*). Also ist selbst die Wahrnehmung eines Objekts, als Erscheinung, nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriffe einer Grösse gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Grössen, und zwar extensive Grössen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden][1].

gen, welche nur möglich sind durch die im Begriffe der Grösse liegende Synthesis. Ersch. sind also Grössen, u. zwar wie Raum u. Zeit extensive.

Eine extensive Grösse nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht (und also notwendig vor dieser vorhergeht). Ich kann mir keine Linie, so klein sie auch sei, vorstellen, ohne sie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Punkte alle Teile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererst diese Anschauung zu verzeichnen. Eben so ist es auch mit jeder auch der kleinsten Zeit bewandt. Ich denke mir darin nur den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeitteile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgrösse erzeugt wird. Da die blosse Anschauung an allen Erscheinungen entweder der Raum, oder die Zeit
ist, so ist jede Erscheinung als Anschauung eine exten- 204
sive Grösse, indem sie nur durch successive Synthesis (von Teil zu Teil) in der Apprehension erkannt werden kann. Alle Erscheinungen werden demnach schon als Aggregate (Menge vorher gegebener Teile) angeschaut, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Grössen, sondern nur derer ist, die von uns extensiv als solche vorgestellt und apprehendirt werden.

b. Zweiter Beweis. (desselben Inhalts wie der vorige).

Auf diese successive Synthesis der produktiven Einbildungskraft, in der Erzeugung der Gestalten, gründet sich die Mathematik der Ausdehnung (Geometrie) mit ihren Axiomen, welche die Bedingungen der sinnlichen Anschauung *a priori* ausdrücken, unter denen allein das

c. Auf den obigen Grundsatz gründet sich 1. die angewandte Geometrie mit ihren Axio-

[1]) Zusatz von B.

men, während

Schema eines reinen Begriffs der äusseren Erscheinung zu Stande kommen kann; z. E. zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich; zwei gerade Linien schliessen keinen Raum ein u. s. w. Dies sind die Axiomen, welche eigentlich nur Grössen *(quanta)* als solche betreffen.

2) die Sätze der Arithmetik eigentlich nicht Axiome zu nennen sind.

Was aber die Grösse, *(quantitas)* d. i. die Antwort auf die Frage: wie gross etwas sei? betrifft, so gibt es in Ansehung derselben, obgleich verschiedene dieser Sätze synthetisch unmittelbar gewiss (*indemonstrabilia*) sind, dennoch im eigentlichen Verstande keine Axiomen. Denn dass Gleiches zu Gleichem hinzugethan, oder von diesem abgezogen ein Gleiches gebe, sind analytische
205 Sätze, indem ich mir der Identität der einen Grössenerzeugung mit der anderen unmittelbar bewusst bin; Axiomen aber sollen synthetische Sätze *a priori* sein. Dagegen sind die evidenten Sätze der Zahlverhältnisse zwar allerdings synthetisch, aber nicht allgemein, wie die der Geometrie, und eben um deswillen auch nicht Axiomen, sondern können Zahlformeln genannt werden. Dass $7 + 5 = 12$ sei, ist kein analytischer Satz. Denn ich denke weder in der Vorstellung von 7, noch von 5, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12 (dass ich diese in der Addition beider denken solle, davon ist hier nicht die Rede; denn bei dem analytischen Satze ist nur die Frage, ob ich das Prädikat wirklich in der Vorstellung des Subjekts denke). Ob er aber gleich synthetisch ist, so ist er doch nur ein einzelner Satz. So fern hier bloss auf die Synthesis des Gleichartigen (der Einheiten) gesehen wird, so kann die Synthesis hier nur auf eine einzige Art geschehen, wiewohl der Gebrauch dieser Zahlen nachher allgemein ist. Wenn ich sage: durch drei Linien, deren zwei zusammengenommen grösser sind, als die dritte, lässt sich ein Triangel zeichnen; so habe ich hier die blosse Funktion der produktiven Einbildungskraft, welche die Linien grösser und kleiner ziehen, imgleichen nach allerlei beliebigen Winkeln kann zusammenstossen lassen. Dagegen ist die Zahl 7 nur auf eine einzige Art möglich, und auch die Zahl 12, die durch die Synthesis der ersteren mit 5 erzeugt wird. Dergleichen Sätze muss man also
206 nicht Axiomen, (denn sonst gäbe es deren unendliche,) sondern Zahlformeln nennen.

d. Möglichkeit der angewandten

Dieser transscendentale Grundsatz der Mathematik der Erscheinungen gibt unserem Erkenntniss *a priori*

Mathematik.

grosse Erweiterung. Denn er ist es allein, welcher die reine Mathematik in ihrer ganzen Präcision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht, welches ohne diesen Grundsatz nicht so von selbst erhellen möchte, ja auch manchen Widerspruch veranlasset hat. Erscheinungen sind keine Dinge an sich selbst. Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume (z. E. der unendlichen Teilbarkeit der Linien oder Winkel) gemäss sein dürften, müssen wegfallen. Denn dadurch spricht man dem Raume und mit ihm zugleich aller Mathematik objektive Gültigkeit ab, und weiss nicht mehr, warum und wie weit sie auf Erscheinungen anzuwenden sei. Die Synthesis der Räume und Zeiten, als der wesentlichen Form aller Anschauung, ist das, was zugleich die Apprehension der Erscheinung, mithin jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntniss der Gegenstände derselben, möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jener beweiset, das gilt auch notwendig von dieser. Alle Einwürfe dawider sind nur
Chicanen einer falsch belehrten Vernunft, die irriger- 207
weise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung unserer Sinnlichkeit loszumachen gedenkt, und sie, obgleich sie bloss Erscheinungen sind, als Gegenstände an sich selbst, dem Verstande gegeben, vorstellt; in welchem Falle freilich von ihnen *a priori* gar nichts, mithin auch nicht durch reine Begriffe vom Raume, synthetisch erkannt werden könnte, und die Wissenschaft, die diese bestimmt, nämlich die Geometrie, selbst nicht möglich sein würde.

[1])2) Anticipationen der Wahrnehmung.

Das Princip derselben ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse, d. i. einen Grad.[1])

[1]) A: „Die Anticipationen der Wahrnehmung. — Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche anticipirt, heisst so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (*realitas phaenomenon*), eine intensive Grösse, d. i. einen Grad."

[1]) Die Kategorie der Realität wird hier auf die Erscheinungen

[Beweis.

a. Erster Beweis.

Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind nicht reine (bloss formale) Anschauungen, wie Raum und Zeit, (denn die können an sich gar nicht wahrgenommen werden). Sie enthalten also über die Anschauung noch die Materien zu irgend einem Objekte überhaupt (wodurch etwas Existirendes im Raume oder der Zeit vorgestellt wird), d. i. das Reale der Empfindung, also bloss subjektive Vorstellung, von der man sich nur bewusst werden kann, dass das Subjekt afficirt sei, und
208 die man auf ein Objekt überhaupt bezieht, in sich. Nun ist vom empirischen Bewusstsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet, und ein bloss formales Bewusstsein (*a priori*) des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibt: also auch eine Synthesis der Grössenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange, der reinen Anschauung = 0 an, bis zu einer beliebigen Grösse derselben. Da nun Empfindung an sich gar keine objektive Vorstellung ist,

angewandt, eigentlich sollte es daher heissen: „Jede Erscheinung muss etwas Reales sein", das wäre aber ein identischer Satz. Das Princip ist in B klarer ausgedrückt als in A, denn es kommt Kant auf den Grad des Realen, nicht auf den der Empfindungen an. Das Princip ist ein völlig identischer Satz, wenn man „intensive Grösse" im gewöhnlichen Sinne fasst; erst wenn man mit Kant eine kontinuirliche Grösse darunter versteht, hat der Lehrsatz Bedeutung, Die Folgerungen daraus, dass jede Erscheinung eine kontinuirliche Grösse ist, sind es, welche den eigentlichen Inhalt dieses Abschnittes ausmachen, und die in den „metaphysischen Anfangsgründen" für die Lehre vom leeren Raum besonders wichtig sind. Die drei Beweise, welche hier für das Princip gegeben werden (a, c, e) haben alle den Nachweis gemeinsam, dass der Empfindung und dem ihr entsprechenden Realen keine extensive Grösse, sondern nur eine intensive zukommen kann. Diese entsteht (darin beruht die Verschiedenheit) nach c in einem Augenblick und nicht durch succesive Synthesis vieler Empfindungen, nach e auch zwar in einem Augenblick, aber doch durch eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewusstsein, in a endlich in „einer gewissen Zeit von nichts = 0 zu ihrem gegebenen Maasse" (so auch „Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft" hrsgg. von Erdmann, No. 1035). Offenbar haben wir hier drei verschiedene Perioden des Beweises vor uns, und e und c sind dem entsprechend aus verschiedenen Zeiten. Hiermit stimmt die Stellung von e überein, welches vermittelst eines „gleichwohl" ziemlich ungeschickt mit dem Vorhergehenden verbunden ist, und ferner der Umstand, dass e sich auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A bezieht. e (und daran sich anschliessend f) ist also ein späterer Zusatz.

und in ihr weder die Anschauung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen wird, so wird ihr zwar keine extensive, aber doch eine Grösse (und zwar durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewusstsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 zu ihrem gegebenen Maasse erwachsen kann), also eine intensive Grösse zukommen, welcher korrespondirend allen Objekten der Wahrnehmung, so fern diese Empfindung enthält, intensive Grösse, d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn, beigelegt werden muss.][1])

b. Über den Ausdruck Anticipation.

Man kann alle Erkenntniss, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntniss gehört, *a priori* erkennen und bestimmen kann, eine Anticipation nennen, und ohne Zweifel ist das die Bedeutung, in welcher Epikur seinen Ausdruck *πρόληψις* brauchte. Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals *a priori* erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntniss *a*
priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als Materie 209
der Wahrnehmung), so folgt, dass diese es eigentlich sei, was gar nicht anticipirt werden kann. Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Grösse, Anticipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige *a priori* vorstellen, was immer *a posteriori* in der Erfahrung gegeben werden mag. Gesetzt aber, es finde sich doch etwas, was sich an jener Empfindung, als Empfindung überhaupt, (ohne dass eine besondere gegeben sein mag), *a priori* erkennen lässt, so würde dieses im ausnehmenden Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich.

c. Zweiter Beweis.

Die Apprehension, bloss vermittelst der Empfindung, erfüllt nur einen Augenblick, (wenn ich nämlich nicht die Succession vieler Empfindungen in Betracht ziehe). Als etwas in der Erscheinung, dessen Apprehension keine successive Synthesis ist, die von Teilen zur ganzen Vorstellung fortgeht, hat sie also keine extensive Grösse; der Mangel an Empfindung in demselben Augenblicke würde diesen als leer vorstellen, mithin = 0. Was nun in der empirischen Anschauung der Empfindung korre-

[1]) Zusatz von B.

spondirt, ist Realität (*realitas phaenomenon*); was dem
Mangel derselben entspricht, Negation = 0. Nun ist
210 aber eine jede Empfindung einer Verringerung fähig, so
dass sie abnehmen, und so allmälig verschwinden kann.
Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation. Das ist: das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Grösse, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der blossen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Teilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Grösse, aber keine extensive.

Nun nenne ich diejenige Grösse, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann, die intensive Grösse. Also hat die Realität in der Erscheinung intensive Grösse, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung,) betrachtet; so nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Grösse bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist. Dieses berühre ich aber hier nur beiläufig, denn mit der Kausalität habe ich für jetzt noch nicht zu thun.

d. Über Kontinuität. 1. Jede Empfindung besitzt Kontinuität.

211 So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede
Realität in der Erscheinung, so klein sie auch sein mag, einen Grad, d. i. eine intensive Grösse, die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein kontinuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten, und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe, z. E. die rote, hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist und so ist es mit der Wärme, dem Momente der Schwere u. s. w. überall bewandt.

2. Auch Raum u. Zeit sind Kontinua.

Die Eigenschaft der Grössen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heisst die Kontinuität derselben. Raum und Zeit sind *quanta continua*, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augen-

blicken) einzuschliessen, mithin nur so, dass dieser Teil selbst wiederum ein Raum oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten. Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. blosse Stellen ihrer Einschränkung; Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sich beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blossen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Grössen kann man auch fliessende nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders 212
durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt.

3. Alle Erscheinungen sind also nach ihrer intensiven u. extensiven Grösse Kontinua.

Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach kontinuirliche Grössen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der blossen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Grössen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum, welches[1]) nicht durch die blosse Fortsetzung der produktiven Synthesis einer gewissen Art, sondern durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Wenn ich 13 Thaler ein Geldquantum nenne, so benenne ich es so fern richtig, als ich darunter den Gehalt von einer Mark fein Silber verstehe; welche aber allerdings eine kontinuirliche Grösse ist, in welcher kein Theil der kleinste ist, sondern jeder Teil ein Geldstück ausmachen könnte, welches immer Materie zu noch kleineren enthielte. Wenn ich aber unter jener Benennung 13 runde Thaler verstehe, als so viel Münzen, (ihr Silbergehalt mag sein, welcher er wolle,) so benenne ich es unschicklich durch ein Quantum von Thalern, sondern muss es ein Aggregat, d. i. eine Zahl Geldstücke, nennen. Da nun bei aller Zahl doch Einheit zum Grunde liegen muss, so ist die Erscheinung als Einheit ein Quantum, und als ein solches jederzeit ein Kontinuum.

4. Infolge dessen ist α. auch jede

Wenn nun alle Erscheinungen, sowohl extensiv als intensiv betrachtet, kontinuirliche Grösse sind; so würde der Satz: dass auch alle Veränderung (Uebergang eines 213

[1]) sc. Aggregat.

Veränderung kontinuirlich;

Dinges aus einem Zustande in den anderen) kontinuirlich sei, leicht und mit mathematischer Evidenz hier bewiesen werden können, wenn nicht die Kausalität einer Veränderung überhaupt ganz ausserhalb den Grenzen einer Transscendental-Philosophie läge, und empirische Principien voraussetzte. Denn dass eine Ursache möglich sei, welche den Zustand der Dinge verändere, d. i. sie zum Gegenteil eines gewissen gegebenen Zustandes bestimme, davon gibt uns der Verstand *a priori* gar keine Eröffnung, nicht bloss deswegen, weil er die Möglichkeit davon gar nicht einsieht, (denn diese Einheit fehlt uns in mehreren Erkenntnissen *a priori*,) sondern weil die Veränderlichkeit nur gewisse Bestimmungen der Erscheinungen trifft, welche die Erfahrung allein lehren kann, indessen dass ihre Ursache in dem Unveränderlichen anzutreffen ist. Da wir aber hier nichts vor uns haben, dessen wir uns bedienen können, als die reinen Grundbegriffe aller möglichen Erfahrung, unter welchen durchaus nichts Empirisches sein muss; so können wir, ohne die Einheit des Systems zu verletzen, der allgemeinen Naturwissenschaft, welche auf gewisse Grunderfahrungen gebauet ist, nicht vorgreifen.

β. leerer Raum in der Erscheinungswelt unmöglich.

Gleichwohl mangelt es uns nicht an Beweistümern des grossen Einflusses, den dieser unser Grundsatz hat, Wahrnehmungen zu anticipiren, und sogar deren Mangel so fern zu ergänzen, dass er allen falschen Schlüssen, die daraus gezogen werden möchten, den Riegel vorschiebt.

214 Wenn alle Realität in der Wahrnehmung einen Grad hat, zwischen dem und der Negation eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade stattfindet, und gleichwohl ein jeder Sinn einen bestimmten Grad der Receptivität der Empfindungen haben muss; so ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, es sei unmittelbar oder mittelbar, (durch welchen Umschweif im Schliessen man immer wolle,) bewiese, d. i. es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. Denn der gänzliche Mangel des Realen in der sinnlichen Anschauung kann erstlich selbst nicht wahrgenommen werden, zweitens kann er aus keiner einzigen Erscheinung und dem Unterschiede des Grades ihrer Realität gefolgert, oder darf auch zur Erklärung derselben niemals angenommen werden. Denn wenn auch die ganze Anschauung eines

bestimmten Raumes oder Zeit durch und durch real, d. i. kein Teil derselben leer ist; so muss es doch, weil jede Realität ihren Grad hat, der bei unveränderter extensiver Grösse der Erscheinung bis zum nichts (dem Leeren) durch unendliche Stufen abnehmen kann, unendlich verschiedene Grade, mit welchen Raum oder Zeit erfüllet sei, geben, und die intensive Grösse in verschiedenen Erscheinungen kleiner oder grösser sein können, obschon die extensive Grösse der Anschauung gleich ist.

Wir wollen ein Beispiel davon geben. Beinahe alle 215
Naturlehrer, da sie einen grossen Unterschied der Quantität der Materie von verschiedener Art unter gleichem Volumen (teils durch das Moment der Schwere, oder des Gewichts, teils durch das Moment des Widerstandes gegen andere bewegte Materien) wahrnehmen, schliessen daraus einstimmig: dieses Volumen (extensive Grösse der Erscheinung) müsse in allen Materien, obzwar in verschiedenem Maasse, leer sein. Wer hätte aber von diesen grösstenteils mathematischen und mechanischen Naturforschern sich wohl jemals einfallen lassen, dass sie diesen ihren Schluss lediglich auf eine metaphysische Voraussetzung, welche sie doch so sehr zu vermeiden vorgeben, gründeten? indem sie annehmen, dass das *Reale* im Raume, (ich mag es hier nicht Undurchdringlichkeit oder Gewicht nennen, weil dieses empirische Begriffe sind,) *allerwärts einerlei sei*, und sich nur der *extensiven* Grösse, d. i. der Menge nach unterscheiden könne. Dieser Voraussetzung, dazu sie keinen Grund in der Erfahrung haben konnten, und die also bloss metaphysisch ist, setze ich einen transscendentalen Beweis entgegen, der zwar den Unterschied in der Erfüllung der Räume nicht erklären soll, aber doch die vermeinte Notwendigkeit jener Voraussetzung, gedachten Unterschied nicht anders, als durch anzunehmende leere Räume erklären zu können, völlig aufhebt, und das Verdienst hat, den Verstand wenigstens in Freiheit zu versetzen, sich diese
Verschiedenheit auch auf andere Art zu denken, wenn 216
die Naturerklärung hiezu irgend eine Hypothese notwendig machen sollte. Denn da sehen wir, dass, obschon gleiche Räume von verschiedenen Materien vollkommen erfüllt sein mögen, so, dass in keinem von beiden ein Punkt ist, in welchem nicht ihre Gegenwart anzutreffen wäre, so habe doch jedes Reale bei derselben Qualität einen Grad (des Widerstandes oder des Wiegens), welcher ohne Verminderung der extensiven Grösse oder Menge

ins Unendliche kleiner sein kann, ehe sie in das Leere übergeht, und verschwindet. So kann eine Ausspannung, die einen Raum erfüllt, z. B. Wärme, und auf gleiche Weise jede andere Realität (in der Erscheinung), ohne im mindesten den kleinsten Teil dieses Raumes leer zu lassen, in ihren Graden ins Unendliche abnehmen, und nichts desto weniger den Raum mit diesen kleineren Graden eben so wohl erfüllen, als eine andere Erscheinung mit grösseren. Meine Absicht ist hier keinesweges, zu behaupten, dass dieses wirklich mit der Verschiedenheit der Materien, ihrer specifischen Schwere nach, so bewandt sei, sondern nur aus einem Grundsatze des reinen Verstandes darzuthun: dass die Natur unserer Wahrnehmungen eine solche Erklärungsart möglich mache, und dass man fälschlich das Reale der Erscheinung dem Grade nach als gleich, und nur der Aggregation und deren extensiven Grösse nach als verschieden annehme, und dieses sogar vorgeblichermassen durch einen Grundsatz des Verstandes *a priori* behaupte.

217 Es hat gleichwohl diese Anticipation der Wahrnehmung für einen der transscendentalen Ueberlegung gewohnten und dadurch behutsam gewordenen Nachforscher immer etwas Auffallendes an sich, und erregt darüber einiges Bedenken, dass der Verstand einen dergleichen synthetischen Satz, als der von dem Grad alles Realen in den Erscheinungen ist, und mithin der Möglichkeit[1]) des inneren Unterschiedes der Empfindung selbst, wenn man von ihrer empirischen Qualität abstrahirt, anticipire; und es ist also noch eine der Auflösung nicht unwürdige Frage: wie der Verstand hierin synthetisch über Erscheinungen *a priori* aussprechen, und diese sogar in demjenigen, was eigentlich und bloss empirisch ist, nämlich die Empfindung angeht, anticipiren könne.

e. Dritter Beweis.

Die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloss empirisch, und kann *a priori* gar nicht vorgestellt werden (z. B. Farben, Geschmack u. s. w.). Aber das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondirt, im Gegenzatz mit der Negation = 0, stellet nur etwas vor, dessen Begriff an sich ein Sein enthält, und bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein überhaupt. In dem innern Sinn nämlich kann das empirische Bewusstsein von 0 bis zu jedem grösseren Grade erhöhet werden, so dass eine extensive Grösse

[1]) sc. den Satz von „der Möglichkeit."

der Anschauung (z. B. erleuchtete Fläche) dieselbe eben so grosse Empfindung erregt, als ein Aggregat von vielen anderen (minder erleuchteten) zusammen. Man kann also von der extensiven Grösse der Erscheinung gänzlich 218
abstrahiren, und sich doch an der blossen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewusstsein vorstellen. Alle Empfindungen werden daher, als solche, zwar nur *a posteriori* gegeben, aber die Eigenschaft derselben, dass sie einen Grad haben, kann *a priori* erkannt werden. Es ist merkwürdig, dass wir an Grössen überhaupt *a priori* nur eine einzige Qualität nämlich die Kontinuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter *a priori*, als die intensive Quantität derselben, nämlich dass sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen.

f. Systematische, für Kant bezeichnende Spielerei.

[1]3) Analogien der Erfahrung.

Das Princip derselben ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.[I])

[I]) A: „Die Analogien der Erfahrung. — Der allgemeine Grundsatz derselben ist: Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach *a priori* unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit."

[1]) War bei den vorhergehenden Grundsätzen zu wenig, so ist hier zu viel: ausser den drei Analogien noch ein Princip derselben. Die beiden Beweise (a u. c) geben den Grundsatz der transscendentalen Deduktion wieder, dass die Kategorien (hier speciell Analogien) objektive Gültigkeit haben, weil sie die Erfahrung möglich machen, und zwar nach a, weil sie Erkenntniss der Objekte, nach c, weil sie die Vereinigung des Mannigfaltigen der Anschauung in der transscendentalen Apperception ermöglichen. Der neue Beweis in B wird auch die Aenderung des „Princips" nach sich gezogen haben, welche den Sinn übrigens nicht tangirt. b wird wohl eine früher selbstständige, später hinzugesetzte Reflexion sein, da es dem ursprünglichen Beweis der ersten Analogie (c) widerstreitet, mit dem später hinzugesetzten b daselbst aber übereinstimmt. In e kommt die Dialektik vorzeitig zum Wort im Anschluss an den Schematismus; also haben wir einen späteren Zusatz vor uns; dies wird bestätigt durch Bezugnahme auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A und auf den später hinzugekommenen Abschnitt: „Über den obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile" (der Anfang: „Was — erinnert ward" kann sich nur auf c, 4 daselbst beziehen).

[Beweis.

a. Erster Beweis.

Erfahrung ist ein empirisches Erkenntniss, d. i. ein Erkenntniss, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen. die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewusstsein enthält, welche das wesentliche einer Erkenntniss der Objekte der Sinne, d. i. der
219 Erfahrung (nicht bloss der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht. Nun kommen zwar in der Erfahrung die Wahrnehmungen nur zufälligerweise zu einander, so dass keine Notwendigkeit ihrer Verknüpfung aus den Wahrnehmungen selbst erhellt, noch erhellen kann, weil Apprehension nur eine Zusammenstellung des Mannigfaltigen der empirischen Anschauung ist, aber keine Vorstellung von der Notwendigkeit der verbundenen Existenz der Erscheinungen, die sie zusammenstellt, in Raum und Zeit in derselben angetroffen wird. Da aber Erfahrung eine Erkenntniss der Objekte durch Wahrnehmungen ist, folglich das Verhältniss im Dasein des Mannigfaltigen, nicht wie es in der Zeit zusammengestellt wird, sondern wie es objektiv in der Zeit ist, in ihr vorgestellt werden soll, die Zeit selbst aber nicht wahrgenommen werden kann, so kann die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch die Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin nur durch *a priori* verknüpfende Begriffe, geschehen. Da diese nun jederzeit zugleich Notwendigkeit bei sich führen, so ist Erfahrung nur durch eine Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.][1])

b. Die drei Zeitmodi.

Die drei *modi* der Zeit sind Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein. Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wornach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen, und diese allererst möglich machen.

c. Zweiter Beweis.

220 Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der notwendigen Einheit der Apperception, in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins, (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene *a priori* zum Grunde liegt, auf der synthetichen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit Denn die ursprüngliche Apperception bezieht sich auf

[1]) Zusatz von B.

den innern Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar *a priori* auf die Form desselben, d. i. das Verhältniss des mannigfaltigen empirischen Bewusstseins in der Zeit. In der ursprünglichen Apperception soll nun alles dieses Mannigfaltige, seinen Zeitverhältnissen nach, vereinigt werden; denn dieses sagt die transscendentale Einheit derselben *a priori*, unter welcher alles steht, was zu meinem (d. i. meinem einigen) Erkenntnisse gehören soll, mithin ein Gegenstand für mich werden kann. Diese synthetische Einheit in dem Zeitverhältnisse aller Wahrnehmungen, welche *a priori* bestimmt ist, ist also das Gesetz: dass alle empirische Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung stehen müssen, und die Analogien der Erfahrung, von denen wir jetzt handeln wollen, müssen dergleichen Regeln sein.

d. Unterschied zwischen mathematisch-konstitutiven u. dynamisch-regulativen Grundsätzen.

Diese Grundsätze haben das Besondere an sich, dass sie nicht die Erscheinungen und die Synthesis ihrer empirischen Anschauung, sondern bloss das Dasein, und ihr Verhältniss unter einander in Ansehung dieses ihres Daseins, erwägen. Nun kann die Art, wie etwas 221 in der Erscheinung apprehendirt wird, *a priori* dergestalt bestimmt sein, dass die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung *a priori* in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d. i. sie daraus zu Stande bringen kann. Allein das Dasein der Erscheinungen kann a *priori* nicht erkannt werden, und, ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgend ein Dasein zu schliessen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von andern unterschiede, anticipiren können.

Die vorigen zwei Grundsätze, welche ich die mathemathische nannte, in Betracht dessen, dass sie die Mathematik auf Erscheinungen anzuwenden berechtigten, gingen auf Erscheinungen ihrer blossen Möglichkeit nach, und lehrten, wie sie sowohl ihrer Anschauung, als dem Realen ihrer Wahrnehmung nach, nach Regeln einer mathemathischen Synthesis erzeugt werden könnten; daher sowohl bei der einen, als bei der andern die Zahlgrössen, und, mit ihnen die Bestimmung der Erscheinung als Grösse, gebraucht werden können. So werde ich z. B. den Grad der Empfindungen des Sonnenlichts aus etwa 200000 Erleuchtungen durch den Mond zusammensetzen und *a priori* bestimmt geben, d. i. konstruiren können.

Daher können wir die ersteren Grundsätze konstitutive nennen.

Ganz anders muss es mit denen bewandt sein, die das Dasein der Erscheinungen *a priori* unter Regeln bringen sollen. Denn, da dieses sich nicht konstruiren
222 lässt, so werden sie nur auf das Verhältniss des Daseins gehen, und keine andre als bloss regulative Principien abgeben können. Da ist also weder an Axiomen, noch an Anticipationen zu denken, sondern, wenn uns eine Wahrnehmung in einem Zeitverhältnisse gegen andere (obzwar unbestimmte) gegeben ist, so wird *a priori* nicht gesagt werden können: welche andere und wie grosse Wahrnehmung, sondern, wie sie dem Dasein nach, in diesem *modo* der Zeit, mit jener notwendig verbunden sei. In der Philosophie bedeuten Analogien etwas sehr Verschiedenes von demjenigen, was sie in der Mathematik vorstellen. In dieser sind es Formeln, welche die Gleichheit zweener Grössenverhältnisse aussagen, und jederzeit konstitutiv, so dass, wenn drei Glieder der Proportion gegeben sind, auch das vierte dadurch gegeben wird, d. i. konstruirt werden kann. In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniss zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen und *a priori* geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden. Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung (nicht wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt) entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht konstitutiv, sondern
223 bloss regulativ gelten. Eben dasselbe wird auch von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, welche die Synthesis der blossen Anschauung (der Form der Erscheinung), der Wahrnehmung (der Materie derselben), und der Erfahrung (des Verhältnisses dieser Wahrnehmungen) zusammen betreffen, gelten, nämlich dass sie nur regulative Grundsätze sind, und sich von den mathematischen, die konstitutiv sind, zwar nicht in der Gewissheit, welche in beiden *a priori* feststehet, aber doch in der Art der Evidenz, d. i. dem Intuitiven derselben, (mithin auch der Demonstration) unterscheiden.

e. Beschrän- Was aber bei allen synthetischen Grundsätzen erinnert

kung der Analogien auf Erscheinungen.

ward, und hier vorzüglich angemerkt werden muss, ist dieses: dass diese Analogien nicht als Grundsätze des transscendentalen[1]), sondern bloss des empirischen Verstandesgebrauchs, ihre alleinige Bedeutung und Gültigkeit haben, mithin auch nur als solche bewiesen werden können, dass folglich die Erscheinungen nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemate subsumirt werden müssen. Denn, wären die Gegenstände, auf welche diese Grundsätze bezogen werden sollen, Dinge an sich selbst, so wäre es ganz unmöglich, etwas von ihnen *a priori* synthetisch zu erkennen. Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntniss, auf die alle Grundsätze *a priori* zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als bloss die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Syn- 224
thesis der Erscheinungen, zum Ziele haben; diese[2]) aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegrfffs gedacht, von deren[2]) Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringirte Funktion enthält. Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie, mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe, zusammenzusetzen berechtigt werden, und daher uns in dem Grundsatze selbst zwar der Kategorie bedienen, in der Ausführung aber (der Anwendung auf Erscheinungen) das Schema derselben, als den Schlüssel ihres Gebrauchs, an dessen[3]) Stelle, oder jener vielmehr, als restringirende Bedingung, unter dem Namen einer Formel des[3]) ersteren, zur Seite setzen.

[4])A. Erste Analogie.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.[1])

[1]) A: „Grundsatz der Beharrlichkeit. — Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare als dessen blose Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.“

[1]) = transscendent.

[2]) sc. Synthesis der Erscheinungen.

[3]) sc. ihres Gebrauchs.

[4]) Nach der Fassung von A soll in dem „Grundsatz der Be-

[Beweis.

a. Erster Bweis: 1. Alle Zeitverhältnisse sind nur in der Zeit möglich, diese kann aber nicht wahrgenommen werden; deshalb muss es ein Korrelat geben, an welchem die Zeitverhältnisse wahrgenommen werden. Dies ist die Substanz, welche nicht wechseln kann, und

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, in welcher, als Substrat, (als beharrlicher Form der inneren Anschauung,) das Zugleichsein sowohl als die Folge allein vorgestellt werden kann. Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht; weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können. Nun kann die Zeit für sich nicht wahrgenommen werden. Folglich muss in den Gegenständen der Wahrnehmung, d. i. den Erscheinungen, das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt vorstellt, und an dem aller Wechsel oder Zugleichsein durch das Verhältniss der Erscheinungen zu demselben in der Apprehension wahrgenommen werden kann. Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen, die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältniss alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Reale derselben, was als Substrat alles Wechsels immer dasselbe bleibt. Da

2. deren

harrlichkeit der Substanz" nicht bewiesen werden, dass alle Erscheinungen Beharrliches enthalten; dies wird vielmehr vorausgesetzt und nur behauptet, dass das Beharrliche in der Erscheinung der Gegenstand selbst, und das Wandelbare dessen Bestimmungen sind. Die Fassung von B ist daher vorzuziehen. Die Behauptung hat hier zwei Teile, welche auch in dem Beweis a zu unterscheiden sind (2 wird noch speciell in e ausgeführt). Der erste Teil muss folgendermassen verstanden werden: „Allem Wechsel gegenüber ist etwas Beharrliches in den Erscheinungen (beharrt etwas, was man infolge dessen Substanz nennt)." Der Satz, das Substanz beharrlich sei, ist wie Kant S. 227 selbst zugibt, tautologisch.

Der dritte Beweis schliesst sich seinem ganzen Inhalt nach direkt an die Analogie an, wiederholt ihre Ausdrücke sogar fast wörtlich. b muss aus anderer Zeit sein, denn dort sind (ebenso wie im vorigen Abschnitt — Princip der Analogien — in b) Wechsel und Zugleichsein modi der Zeit (S. 226), was in c gerade bestritten wird. Unmöglich können b u. c in einem Atem geschrieben sein, zumal in beiden Beweisen auch ein ganz verschiedener Gedankengang ist. b wird früher eine selbstständige Reflexion gewesen und später eingeschoben sein. Wieder aus anderer (späterer) Zeit scheint mir d zu stammen, weil da eine ganz andere Formulirung der Analogie gegeben wird, die der von B nahe kommt, nur noch klarer ist als letztere. Hier ist zu beweisen, dass es in den Erscheinungen Beharrliches giebt, was in c gar nicht zweifelhaft war. Meine Ansicht betreffs d wird bestätigt durch seine Bezugnahme auf die vervollständigte Einleitung zu A.

diese also im Dasein nicht wechseln kann, so kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden.][1])

Quantum daher nicht verändert werden kann.

Unsere *Apprehension* des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv[1]), und also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei, oder nach einander folge, wo an ihr nicht etwas zum Grunde liegt, was *jederzeit* ist, d. i. etwas *Bleibendes* und *Beharrliches*, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so 226
viel Arten (*modi* der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt. Nur in dem Beharrlichen sind also Zeitverhältnisse möglich (denn Simultaneität und Succession sind die einzigen Verhältnisse in der Zeit), d. i. das Beharrliche ist das *Substratum* der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung, aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit, (so wie das Zugleichsein nicht ein *modus* der Zeit selbst ist, als in welcher gar keine Teile zugleich, sondern alle nach einander sind). Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in welcher diese Folge möglich wäre. Durch das Beharrliche allein bekommt das *Dasein* in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nach einander eine *Grösse*, die man *Dauer* nennt. Denn in der blossen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Grösse. Ohne dieses Beharrliche ist also kein Zeitverhältniss. Nun kann die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden; mithin ist dieses Beharrliche an den Erscheinungen das Substratum aller Zeitbestimmung, folglich auch die Bedingung der

b. *Zweiter Beweis*: Unsere Apprehension ist stets successiv; läge nicht etwas Beharrliches zu Grunde, so könnten wir nicht wissen, ob etwas zugleich oder nach einander ist.

c. *Dritter Beweis*: Ohne Beharrliches sind keine Zeitverhältnisse möglich; da die Zeit nun selbst nicht wahrgenommen werden kann, ist das Beharrliche also das Substratum jeder Zeitbestimmung u. damit eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung u. der Gegenstand selbst, während alles Wechselnde nur dessen Bestimmung ist.

[1]) A: „Beweis dieser ersten Analogie. — Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Diese kann auf zweifache Weise das Verhältniss im *Dasein* derselben bestimmen, entweder so fern sie *nach einander* oder *zugleich* sind. In Betracht der ersteren wird die Zeit als *Zeitreihe*, in Ansehung der zweiten als *Zeitumfang* betrachtet."

[1]) Der entgegengesetzten Ansicht, welche allein mit der Physiologie der Sinne übereinstimmt, ist Kant bei der ersten Antinomie S. 454/6.

Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrneh-
227 mungen, d. i. der Erfahrung, und an diesem Beharrlichen kann alles Dasein und aller Wechsel in der Zeit nur als ein *modus* der Existenz dessen, was bleibt und beharrt, angesehen werden. Also ist in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst, d. i. die Substanz (*phaenomenon*), alles aber, was wechselt, oder wechseln kann, gehört nur zu der Art, wie diese Substanz oder Substanzen existiren, mithin zu ihren Bestimmungen.

d. Bisher ist nie versucht, die Analogie zu beweisen.

Ich finde, dass zu allen Zeiten nicht bloss der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand diese Beharrlichkeit, als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesetzt haben, und auch jederzeit als ungezweifelt annehmen werden, nur dass der Philosoph sich hierüber etwas bestimmter ausdrückt, indem er sagt: bei allen Veränderungen in der Welt bleibt die Substanz, und nur die Accidenzen wechseln. Ich treffe aber von diesem so synthetischen Satze nirgends auch nur den Versuch von einem Beweise an, ja er steht auch nur selten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* bestehenden Gesetze der Natur. In der That ist der Satz, dass die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn bloss diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden, uud man hätte beweisen müssen, dass in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei, an welchem das Wandelbare nichts als Bestimmung seines
228 Daseins ist. Da aber ein solcher Beweis niemals dogmatisch, d. i. aus Begriffen geführt werden kann, weil er einen synthetischen Satz *a priori* betrifft, und man niemals daran dachte, dass dergleichen Sätze nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig sein, mithin auch nur durch eine Deduktion der Möglichkeit der letzteren bewiesen werden können; so ist kein Wunder, wenn er zwar bei aller Erfahrung zum Grunde gelegt (weil man dessen Bedürfniss bei der empirischen Erkenntniss fühlt), niemals aber bewiesen worden ist.

e. Folgesatz der Analogie: Alles absolute Entstehen und Vergehen in der Erfahrung ist unmöglich.

Ein Philosoph wurde gefragt: wie viel wiegt der Rauch? Er antwortete: ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der übrigbleibenden Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauchs. Er setzte also als unwidersprechlich voraus: dass, selbst im Feuer die Materie (Substanz) nicht vergehe, sondern nur die Form derselben eine Abänderung erleide. Eben so war der Satz: aus nichts wird nichts, nur ein anderer Folge-

satz aus dem Grundsatze der Beharrlichkeit, oder vielmehr des immerwährenden Daseins des eigentlichen Subjekts an den Erscheinungen. Denn wenn dasjenige an der Erscheinung, was man Substanz nennen will, das eigentliche Substratum aller Zeitbestimmung sein soll, so muss sowohl alles Dasein in der vergangenen, als das der künftigen Zeit, daran einzig und allein bestimmt werden können. Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen, welches durch das
Wort Beharrlichkeit nicht einmal wohl ausgedrückt wird, 229
indem dieses mehr auf künftige Zeit geht. Indessen ist die innere Notwendigkeit zu beharren, doch unzertrennlich mit der Notwendigkeit, immer gewesen zu sein, verbunden, und der Ausdruck mag also bleiben. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti,* waren zwei Sätze, welche die Alten unzertrennt verknüpften, und die man aus Missverstand jetzt bisweilen trennt, weil man sich vorstellt, dass sie Dinge an sich selbst angehen, und der erstere der Abhängigkeit der Welt von einer obersten Ursache (auch sogar ihrer Substanz nach) entgegen sein dürfte; welche Besorgniss unnötig ist, indem hier nur von Erscheinungen im Felde der Erfahrung die Rede ist, deren Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen. Denn alsdenn fiele dasjenige weg, welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat. Diese Beharrlichkeit ist indess doch weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.

f. Die Ausdrücke Inhärenz und Subsistenz sind zweideutig.

Die Bestimmungen einer Substanz, die nichts andres sind, als besondere Arten derselben zu existiren, heissen Accidenzen. Sie sind jederzeit real, weil sie das Dasein der Substanz betreffen, (Negationen sind nur Bestimmungen, die das Nichtsein von etwas an der Sub-
stanz ausdrücken). Wenn man nun diesem Realen an 230
der Substanz ein besonderes Dasein beilegt, (z. E. der Bewegung, als einem Accidenz der Materie,) so nennt man dieses Dasein die Inhärenz, zum Unterschiede vom Dasein der Substanz, das man Subsistenz nennt. Allein hieraus entspringen viel Missdeutungen, und es ist genauer und richtiger geredet, wenn man das Accidenz nur durch die Art, wie das Dasein einer Substanz positiv bestimmt ist, bezeichnet. Indessen ist es doch, vermöge der Be-

dingungen des logischen Gebrauchs unsers Verstandes, unvermeidlich, dasjenige, was im Dasein einer Substanz wechseln kann, indessen, dass die Substanz bleibt, gleichsam abzusondern, und in Verhältniss auf das eigentliche Beharrliche und Radikale zu betrachten; daher denn auch diese Kategorie unter dem Titel der Verhältnisse steht, mehr als die Bedingung derselben, als dass sie selbst ein Verhältniss enthielte.

g. Begriff der Veränderung auf Grund der ersten Analogie.

Auf diese Beharrlichkeit gründet sich nun auch die Berichtigung des Begriffs von Veränderung. Entstehen und Vergehen sind nicht Veränderungen desjenigen, was entsteht oder vergeht. Veränderung ist eine Art zu existiren, welche auf eine andere Art zu existiren eben desselben Gegenstandes erfolgt. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird
231 verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören, und andere anheben.

h. Beweis des Folgesatzes (e): Wenn Substanzen vergingen oder entstünden, so würde die Einheit der Zeit verloren gehen, weil die Substanzen die Substrate der Zeitbestimmungen sind Das ist aber unmöglich.

Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen und Vergehen, schlechthin, ohne dass es bloss eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Uebergange aus einem Zustande in den andern, und vom Nichtsein zum Sein, möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmungen dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, dass etwas schlechthin anfange zu sein; so müsst ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon da ist? Denn eine leere Zeit, die vorherginge, ist kein Gegenstand der Wahrnehmung; knüpft ihr dieses Entstehen aber an Dinge, die vorher waren, und bis zu dem, was entsteht, fortdauern, so war das letztere nur eine Bestimmung des ersteren, als des Beharrlichen. Ebenso ist es auch mit dem Vergehen: denn dieses setzt die empirische Vorstellung einer Zeit voraus, da eine Erscheinung nicht mehr ist.

Substanzen (in der Erscheinung) sind die Substrate aller Zeitbestimmungen. Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer derselben würde selbst die einzige

Bedingung der empirischen Einheit der Zeit aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdenn auf zweierlei 232 Zeiten beziehen, in denen neben einander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander gesetzt werden müssen.

i. Zusammenfassung: Beharrlichkeit Bedingung der Erfahrung.

So ist demnach die Beharrlichkeit eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind. Was aber das empirische Kriterium dieser notwendigen Beharrlichkeit und mit ihr der Substantialität der Erscheinungen sei, davon wird uns die Folge Gelegenheit geben das Nötige anzumerken.

[1])B. Zweite Analogie.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.[1])

[1]) A: „Grundsatz der Erzeugung. — Alles, was geschieht, (anhebt zu sein,) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folge."

[1]) Diese Analogie behandelt das Kausalitätsproblem und ist eigentlich der Brennpunkt der ganzen Kritik. Daher die vielen Beweise, die aber alle auf einer durch die heutige Physiologie der Sinne widerlegten Behauptung beruhen, dass nämlich zwei verschiedene Vorstellungen nur succesiv apprehenhirt werden können. Kant spricht sich ferner absolut nicht darüber aus, wonach der Verstand, der doch allein über die Reihenfolge zweier Vorstellungen entscheiden soll, sich entschliesst, die eine oder die andere vorangehen zu lassen — ein Einwurf, auf den der in der Philosophie Unerfahrenste kommen muss, dem aber Kant in hoher rationalistischer Spekulation völlig übersehen hat.

Die Fassung der Analogie in B knüpft mit ihrem Begriff „Veränderung" direckt an die erste Analogie an und drückt so bestimmter als A aus, dass die zweite Analogie nie auf Substanzen selbst, sondern nur auf deren Zustände zu beziehen ist.

Wir haben 6 Beweise der zweiten Analogie, von denen der erste erst in B hinzugekommen ist. Es ist an und für sich nicht wahrscheinlich, dass Kant in einem Atemzug 5 äusserst ähnliche Beweise eines Satzes niedergeschrieben habe. Wahrscheinlich ist vielmehr, dass die meisten derselben später hinzugekommen sind, (entweder auch nach dem „kurzen Abriss" geschrieben, oder frühere ursprünglich selbstständige Reflexionen). Nachgewiesen werden kann zunächst, dass h und c aus verschiedenen Zeiten stammen müssen. h hat im allgemeinen einen ähnlichen Inhalt wie c, indem in beiden die Grundlage ist, dass die zweite Analogie erst eine objektive Folge der Erscheinungen und

Beweis.

a. Rekapitulation des aus der ersten Analogie für den Begriff „Veränderung" Folgenden.

[(Dass alle Erscheinungen der Zeitfolge insgesamt nur Veränderungen, d. i. ein successives Sein und Nichtsein der Bestimmungen der Substanz sein, die da beharret, folglich das Sein der Substanz selbst, welches aufs Nichtsein derselben folgt, oder das Nichtsein derselben,
233 welches aufs Dasein folgt, mit anderen Worten, dass das Entstehen oder Vergehen der Substanz selbst nicht stattfinde, hat der vorige Grundsatz dargethan. Dieser hätte auch so ausgedrückt werden können: Aller Wechsel (Succession) der Erscheinungen ist nur Veränderung; denn Entstehen oder Vergehen der Substanz sind keine Veränderungen derselben, weil der Begriff der Veränderung eben dasselbe Subjekt mit zwei entgegengesetzten Bestimmungen als existirend, mithin als beharrend, voraussetzt. — Nach dieser Vorerinnerung folgt der Beweis.)

b. Erster Beweis: Die Einbildungskraft kann von

Ich nehme wahr, dass Erscheinungen auf einander folgen, d. i. dass ein Zustand der Dinge zu einer Zeit ist, dessen Gegenteil im vorigen Zustande war. Ich

damit erst die Erkenntniss von Gegenständen möglich macht. h unterscheidet jedoch eine subjektive, von den Kategorien unbeeinflusste, Synthesis der Einbildungskraft von der objektiven, vermittelst den Kategorien ausgeführten, Synthesis der Apprehension. Das widerstreitet c (S. 235) und allen Deduktionen. h scheint mir daher eine sehr frühe Reflexion zu sein, die später durch Hinzufügung des ersten Satzes dem Zusammenhang der Kritik angepasst wurde. Mit e hat allem Anschein nach der Beweisgang des „kurzen Abrisses" abgeschlossen. Bis dahin ist ein enger Zusammenhang. d hat denselben Inhalt wie c, ist aber der Form nach ein indirekter Beweis; c und d nehmen (ebenso wie c bei der ersten Analogie) wörtlich auf die Fassung der Analogie Bezug. Von f an ist eigentlich alles überflüssig, f ist nur eine Wiederholung von c, g ein Beweis von einem anderen Gesichtspunkt aus, dessen Verbindung mit dem Vorhergehenden durch „nun" höchst unpassend ist und auf spätere Einschiebung hinweist. Ueber h wurde schon gesprochen; k, 1 nimmt auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A Bezug und wird daher nach Analogie der übrigen in diesem Fall befindlichen Stücke, welche meistens auch durch andere Abzeichen ihre spätere Entstehung verraten, aus späteren Zeiten stammen. 1 2—5 steht in Widerspruch mit dem bei den Anticipationen Gesagten, wo behauptet wurde, das Gesetz der Kontinuität der Veränderung könne zwar leicht bewiesen werden, gehöre aber garnicht in die Transscendentalphilosophie; hier dagegen wird dasselbe bewiesen, und zwar sogar dreimal. Also wird auf jeden Fall 1 aus anderer (n. m. A. früherer) Zeit stammen als der „kurze Abriss." Vielleicht aber wurde bei Aufnahme von 1 in die Kritik 5 hinzugesetzt, da es mir unwahrscheinlich, um nicht zu sagen: undenkbar ist, dass Kant in einem Zuge drei Beweise desselben Inhalts geschrieben haben sollte; vielleicht stammt 5 aber auch aus noch anderer Zeit.

verknüpfe also eigentlich zwei Wahrnehmungen in der Zeit. Nun ist Verknüpfung kein Werk des blossen Sinnes und der Anschauung, sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Einbildungskraft, die den inneren Sinn in Ansehung des Zeitverhältnisses bestimmt. Diese kann aber gedachte zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so, dass der eine oder der andere in der Zeit vorausgehe; denn die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen, und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden. Ich bin mir also nur bewusst, dass meine Imagination eines vorher, das andere nachher setze, nicht dass im Objekte der eine Zustand vor dem anderen vorhergehe, oder, mit anderen Worten, es bleibt
durch die blosse Wahrnehmung das objektive Verhältniss 234
der einander folgenden Erscheinungen unbestimmt. Damit dieses nun als bestimmt erkannt werde, muss das Verhältniss zwischen den beiden Zuständen so gedacht werden, dass dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher, und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden. Der Begriff aber, der eine Notwendigkeit der synthetischen Einheit bei sich führt, kann nur ein reiner Verstandesbegriff sein, der nicht in der Wahrnehmung liegt, und das ist hier der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung, wovon die erstere die letztere in der Zeit, als die Folge, und nicht als etwas, was bloss in der Einbildung vorhergehen (oder gar überall nicht wahrgenommen sein) könnte, bestimmt. Also ist nur dadurch, dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, selbst Erfahrung d. i. empirisches Erkenntniss von denselben möglich; mithin sind sie selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur nach eben dem Gesetze möglich.][1])

zwei Vorstellungen entweder die eine oder die andere vorangehen lassen; damit aber aus dieser subjektiven Folge eine objektiv notwendige, u. damit Erkenntniss der Objekte möglich werde, ist der reine Verstandesbegriff des Verhältnisses von Ursache u. Wirkung nötig.

Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Teile folgen auf einander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in dem ersteren nicht enthalten ist. Nun kann man zwar alles, und sogar jede Vorstellung, so fern man sich ihrer bewusst ist, Objekt nennen; allein was dieses Wort bei
Erscheinungen zu bedeuten habe, nicht, in so fern sie 235
(als Vorstellungen) Objekte sind, sondern nur ein Objekt

c. 1. Zweiter Beweis. Unsere Vorstellungen sind zunächst jederzeit subjektiv; wie sich das Mannigfaltige im Gegenstand

[1]) Zusatz von B.

verhält, ist damit nicht gesagt; bezeichnen, ist von tieferer Untersuchung. So fern sie, nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewusstseins sind, so sind sie von der Apprehension, d. i. der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft, gar nicht unterschieden, und man muss also sagen: das Mannigfaltige der Erscheinungen wird im Gemüt jederzeit successiv erzeugt. Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde kein Mensch aus der Succession der Vorstellungen von ihrem Mannigfaltigen ermessen können, wie dieses in dem Objekt verbunden sei. Denn wir haben es doch nur mit unseren Vorstellungen zu thun; wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns afficiren,) sein mögen, ist gänzlich ausser unserer Erkenntnisssphäre. Ob nun gleich die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, und gleichwohl doch das einzige sind, was uns zur Erkenntniss gegeben werden kann, so [1]) soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme, indessen dass die Vorstellung desselben in der Apprehension jederzeit succesciv ist. So ist z. E. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses auch in sich successiv sei, welches freilich niemand zugeben wird.
236 Nun ist aber, sobald ich meine Begriffe von einem Gegenstande bis zur transscendentalen Bedeutung steigere, das Haus gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Erscheinung, d. i. Vorstellung, deren transscendentaler Gegenstand unbekannt ist; was verstehe ich also unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll. Man siehet bald, dass, weil Uebereinstimmung der Erkenntniss mit dem Objekt Wahrheit ist, hier

2. damit überhaupt ein Gegenstand der Vorstellungen diesen gegenüber gestellt werde, müssen sie unter einer Regel stehen, welche eine be-

[1]) Verschrobene Konstruktion! Die Partikel „so" begründet die Möglichkeit, die Verbindung des Mannigfaltigen im Objekt zu erkennen, damit, dass wir nur mit Erscheinungen zu thun haben. Es sollte daher im Anfang besser „da" statt „obgleich" heissen, welches nur wegen des „gleichwohl" gewählt ist; letzteres sollte vielleicht ursprünglich in einem Nachsatze stehen: „so sind sie gleichwohl" etc.

stimmte Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht.

nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit gefragt werden kann, und Erscheinung, im Gegenverhältniss mit den Vorstellungen der Apprehension, nur dadurch als das davon unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder andern Apprehension unterscheidet, und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen notwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser notwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt.

3. im vorliegenden Fall ist diese Regel die, dass allem Geschehenden etwas vorhergeht, worauf es nach einer Regel folgt.

Nun lasst uns zu unserer Aufgabe fortgehen. Dass etwas geschehe, d. i. etwas oder ein Zustand werde, der vorher nicht war, kann nicht empirisch wahrgenommen
werden, wo nicht eine Erscheinung vorhergeht, welche 237
diesen Zustand nicht in sich enthält; denn eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folgt, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig, als die leere Zeit selbst apprehendirt werden. Jede Apprehension einer Begebenheit ist also eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Weil dieses aber bei aller Synthesis der Apprehension so beschaffen ist, wie ich oben an der Erscheinung eines Hauses gezeigt habe, so unterscheidet sie sich dadurch noch nicht von andern. Allein ich bemerke auch: dass, wenn ich an einer Erscheinung, welche ein Geschehen enthält, den vorhergehenden Zustand der Wahrnehmung A, den folgenden aber B nenne, dass B auf A in der Apprehension nur folgen, die Wahrnehmung A aber auf B nicht folgen, sondern nur vorangehen kann. Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinab treiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb, folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Die Ordnung in der Folge der Wahrnehmung in der Apprehension ist hier also bestimmt, und an dieselbe ist die letztere gebunden. In dem vorigen Beispiele von einem Hause konnten meine Wahrnehmungen in der Apprehension von der Spitze desselben anfangen, und beim Boden endigen,
aber auch von unten anfangen, und oben endigen, 238
imgleichen rechts oder links das Mannigfaltige der empirischen Anschauung apprehendiren. In der Reihe dieser Wahrnehmungen war also keine bestimmte Ordnung, welche es notwendig machte, wenn ich in der

Apprehension anfangen müsste, um das Mannigfaltige empirisch zu verbinden. Diese Regel aber ist bei der Wahrnehmung von dem, was geschieht, jederzeit anzutreffen, und sie macht die Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen (in der Apprehension dieser Erscheinung) notwendig.

Ich werde also, in unserm Fall, die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist, und keine Erscheinung von der andern unterscheidet. Jene allein beweiset nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen im Objekt, weil sie ganz beliebig ist. Diese also wird in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung bestehen, nach welcher die Apprehension des einen (was geschieht) auf die des anderen (das vorhergeht) nach einer Regel folgt. Nur dadurch kann ich von der Erscheinung selbst, und nicht bloss von meiner Apprehension, berechtigt sein zu sagen: dass in jener eine Folge anzutreffen sei, welches so viel bedeutet, als dass ich die Apprehension nicht anders anstellen könne, als gerade in dieser Folge.

Nach einer solchen Regel also muss in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Be-
239 dingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und notwendigerweise diese Begebenheit folgt; umgekehrt aber kann ich nicht von der Begebenheit zurückgehen, und dasjenige bestimmen (durch Apprehension), was vorhergeht. Denn von dem folgenden Zeitpunkt geht keine Erscheinung zu dem vorigen zurück, aber bezieht sich doch auf irgend einen vorigen; von einer gegebenen Zeit ist dagegen der Fortgang auf die bestimmte folgende notwendig. Daher, weil es doch etwas ist, was folgt, so muss ich es notwendig auf etwas anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht, und worauf es nach einer Regel, d. i. notwendigerweise, folgt, so dass die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung gibt, diese aber die Begebenheit bestimmt.

d. Dritter Beweis. (Rekapitulation des vorigen).

Man setze, es gehe vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müsste, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. bloss subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches eigentlich das Vorhergehende, und welches das Nachfolgende der Wahrnehmungen sein müsste. Wir würden auf solche Weise nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar

kein Objekt bezöge, d. i. es würde durch unsere Wahrnehmung eine Erscheinung von jeder andern, dem Zeitverhältnisse nach, gar nicht unterschieden werden; weil die Succession im Apprehendiren allerwärts einerlei, und also nichts in der Erscheinung ist, was sie bestimmt, so dass dadurch eine gewisse Folge objektiv notwendig 240
gemacht wird. Ich werde also nicht sagen: dass in der Erscheinung zwei Zustände auf einander folgen; sondern nur: dass eine Apprehension auf die andre folgt, welches bloss etwas Subjektives ist, und kein Objekt bestimmt, mithin gar nicht vor Erkenntniss irgend eines Gegenstandes (selbst nicht in der Erscheinung) gelten kann.

Wenn wir also erfahren, dass etwas geschiehet, so setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt. Denn ohne dieses würde ich nicht von dem Objekt sagen, dass es folge, weil die blosse Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel in Beziehung auf ein Vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Objekte berechtiget. Also geschieht es immer in Rücksicht auf eine Regel, nach welcher die Erscheinungen in ihrer Folge, d. i. so wie sie geschehen, durch den vorigen Zustand bestimmt sind, dass ich meine subjektive Synthesis (der Apprehension) objektiv mache, und, nur lediglich unter dieser Voraussetzung allein, ist selbst die Erfahrung von etwas, was geschieht, möglich.

e. Der Begriff der Ursache ist nicht empirischen Ursprungs.

Zwar scheint es, als widerspreche dieses allen Bemerkungen, die man jederzeit über den Gang unseres Verstandesgebrauchs gemacht hat, nach welchem wir nur allererst durch die wahrgenommenen und verglichenen übereinstimmenden Folgen vieler Begebenheiten auf vorhergehende Erscheinungen, eine Regel zu entdecken, geleitet 241
worden, der gemäss gewisse Begebenheiten auf gewisse Erscheinungen jederzeit folgen, und dadurch zuerst veranlasst worden, uns den Begriff von Ursache zu machen. Auf solchem Fuss würde dieser Begriff bloss empirisch sein, und die Regel, die er verschafft, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, würde eben so zufällig sein, als die Erfahrung selbst: seine Allgemeinheit und Notwendigkeit wären alsdenn nur angedichtet, und hätten keine wahre allgemeine Gültigkeit, weil sie nicht *a priori*, sondern nur auf Induktion gegründet wären. Es gehet aber hiemit so, wie mit andern reinen Vorstellungen *a priori*, (z. B. Raum und Zeit) die wir darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen können,

weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten, und diese daher durch jene allererst zu Stande brachten. Freilich ist die logische Klarheit dieser Vorstellung einer die Reihe der Begebenheiten bestimmenden Regel, als eines Begriffs von Ursache, nur alsdenn möglich, wenn wir davon in der Erfahrung Gebrauch gemacht haben, aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst, und ging also *a priori* vor ihr vorher.

f. 1. Einleitung zum vierten Beweis;

Es kommt also darauf an, im Beispiele zu zeigen, dass wir niemals selbst in der Erfahrung die Folge (einer Begebenheit, da etwas geschieht, was vorher nicht war) dem Objekt beilegen, und sie von der subjektiven unserer
242 Apprehension unterscheiden, als wenn eine Regel zum Grunde liegt, die uns nötiget, diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr als eine andere zu beobachten, ja dass diese Nötigung es eigentlich sei, was die Vorstellung einer Succession im Objekt allererst möglich macht.

2. vierter Beweis: (Rekapitulation des zweiten wie d).

Wir haben Vorstellungen in uns, deren wir uns auch bewusst werden können. Dieses Bewusstsein aber mag so weit erstreckt, und so genau oder pünktlich sein, als man wolle, so bleiben es doch nur immer Vorstellungen, d. i. innre Bestimmungen unseres Gemüts in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. Wie kommen wir nun dazu, dass wir diesen Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modifikationen, ihnen noch, ich weiss nicht, was für eine objektive, beilegen? Objektive Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung (von dem, was man vom Gegenstande nennen wollte) bestehen, denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus, und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive, welche ihr, als Bestimmung des Gemütszustandes, eigen ist? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen, und sie einer Regel zu unterwerfen;
243 dass umgekehrt nur dadurch, dass eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnisse unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objektive Bedeutung erteilet wird.

In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannig-

faltige der Vorstellungen jederzeit nach einander. Hie-
durch wird gar kein Objekt vorgestellt; weil durch diese
Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom
andern unterschieden wird. So bald ich aber wahr-
nehme, oder voraus annehme, dass in dieser Folge eine
Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, aus
welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt; so
stellet sich etwas vor als Begebenheit, oder was da ge-
schieht, d. i. ich erkenne einen Gegenstand, den ich in
der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muss,
die ihm, nach dem vorhergehenden Zustande, nicht anders
erteilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, dass
etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich
enthalten: dass etwas vorhergehe, weil eben in Beziehung
auf dieses die Erscheinung ihre Zeitverhältniss bekommt,
nämlich, nach einen vorhergehenden Zeit, in der sie nicht
war, zu existiren. Aber ihre bestimmte Zeitstelle in
diesem Verhältnisse kann sie nur dadurch bekommen,
dass im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt
wird, worauf es jederzeit, d. i. nach einer Regel, folgt;
woraus sich denn ergibt, dass ich erstlich nicht die
Reihe umkehren, und das, was geschieht, demjenigen
voransetzen kann, worauf es folgt: zweitens dass, wenn
der Zustand, der vorhergeht, gesetzt wird, diese be- 244
stimmte Begebenheit unausbleiblich und notwendig folge.
Dadurch geschieht es: dass eine Ordnung unter unseren
Vorstellungen wird, in welcher das Gegenwärtige (so
fern es geworden) auf irgend einen vorhergehenden
Zustand Anweisung gibt, als ein, obzwar noch unbe-
stimmtes Korrelatum dieser Eräugniss, die gegeben ist,
welches sich aber auf diese, als seine Folge, bestimmend
bezieht, und sie notwendig mit sich in der Zeitreihe ver-
knüpfet.

g. **Fünfter Beweis:** 1. Wie die vorige Zeit stets die folgende bestimmt, so setzt auch in der Erscheinungswelt stets das Vorangegangene dem Folgenden sein Dasein nach einer Regel fest, welche

Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine *formale Bedingung* aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende); so ist es auch ein unentbehrliches *Gesetz der empirischen Vorstellung* der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen, und dass diese, als Begebenheiten, nicht stattfinden, als sofern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den *Erscheinungen* können wir diese Kon-

tinuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen.

2. vom Verstande gegeben wird und in der zweiten Analogie besteht.

Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu thut, ist nicht, dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschiehet nun dadurch,
245 dass er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen, *a priori* bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Teilen *a priori* ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde. Diese Bestimmung der Stelle kann nun nicht von dem Verhältniss der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden, (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung,) sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen, und dieselben in der Zeitordnung notwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt, oder geschieht, muss nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbige Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt, und notwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung, (der Zeit) darin alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, *a priori* angetroffen wird.

Dass also etwas geschieht, ist eine Wahrnehmung, die zu einer möglichen Erfahrung gehöret, die dadurch wirklich wird, wenn ich die Erscheinung, ihrer Stelle nach, in der Zeit, als bestimmt, mithin als ein Objekt ansehe, welches nach einer Regel im Zusammenhange der Wahrnehmungen jederzeit gefunden werden kann.
246 Diese Regel aber, etwas der Zeitfolge nach zu bestimmen, ist: dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntniss der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in der Reihenfolge der Zeit.

h. Sechster Beweis (Inhalt ähnlich wie der von c.)

Der Beweisgrund dieses Satzes aber beruht lediglich auf folgenden Momenten. Zu aller empirischen Erkenntniss gehört die Synthesis des Mannigfaltigen durch

die Einbildungskraft, die jederzeit successiv ist; d. i. die Vorstellungen folgen in ihr jederzeit auf einander. Die Folge aber ist in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorgehen und was folgen müsse) gar nicht bestimmt, und die Reihe der einen der folgenden Vorstellungen kann eben so wohl rückwärss als vorwärts genommen werden. Ist aber diese Synthesis eine Synthesis der Apprehension (des Mannigfaltigen einer gegebenen Erscheinung), so ist die Ordnung im Objekt bestimmt, oder, genauer zu reden, es ist darin eine Ordnung der successiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt, nach welcher etwas notwendig vorausgehen, und wenn dieses gesetzt ist, das andre notwendig folgen muss. Soll also meine Wahrnehmung die Erkenntniss einer Begebenheit enthalten, da nämlich etwas wirklich geschieht; so muss sie ein empirisches Urteil sein, in welchem man sich denkt, dass die Folge bestimmt sei, d. i. dass sie eine andere
Erscheinung der Zeit nach voraussetze, worauf sie not- 247
wendig, oder nach einer Regel folgt. Widrigenfalls, wenn ich das Vorhergehende setze, und die Begebenheit folgte nicht darauf notwendig, so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen, und stellete ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen blossen Traum nennen. Also ist das Verhältniss der Erscheinungen (als möglicher Wahrnehmungen), nach welchem das Nachfolgende (was geschieht) durch etwas Vorhergehendes seinem Dasein nach notwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist, mithin das Verhältniss der Ursache zur Wirkung die Bedingung der objektiven Gültigkeit unserer empirischen Urteile, in Ansehung der Reihe der Wahrnehmungen, mithin der empirischen Wahrheit derselben, und also der Erfahrung. Der Grundsatz des Kausalverhältnisses in der Folge der Erscheinungen gilt daher auch von allen Gegenständen der Erfahrung (unter den Bedingungen der Succession), weil er selbst der Grund der Möglichkeit einer solchen Erfahrung ist.

i. Kausalverknüpfung beruht auf der Zeitordnung, nicht auf dem Zeitablauf.

Hier äussert sich aber noch eine Bedenklichkeit, die gehoben werden muss. Der Satz der Kausalverknüpfung unter den Erscheinungen ist in unserer Formel auf die Reihenfolge derselben eingeschränkt, da es sich doch bei dem Gebrauch desselben findet, dass er auch auf ihre Begleitung passe, und Ursache und Wirkung zugleich sein könne. Es ist z. B. Wärme im Zimmer, die nicht
in freier Luft angetroffen wird. Ich sehe mich nach 248

der Ursache um, und finde einen geheizten Ofen. Nun ist dieser, als Ursache, mit seiner Wirkung, der Stubenwärme, zugleich; also ist hier keine Reihenfolge, der Zeit nach, zwischen Ursache und Wirkung, sondern sie sind zugleich, und das Gesetz gilt doch. Der grösste Teil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblick verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Kausalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muss man wohl bemerken, dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben abgesehen sei; das Verhältniss bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Kausalität der Ursache, und deren unmittelbaren Wirkung, kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältniss der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältniss der dynamischen Verknüpfung beider. Denn, wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen
249 (ich weiss nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel.

Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Kausalität der Ursache, die vorhergeht. Das Glas ist die Ursache von dem Steigen des Wassers über seine Horizontalfläche, obgleich beide Erscheinungen zugleich sind. Denn so bald ich dieses aus einem grösseren Gefäss mit dem Glase schöpfe, so erfolgt etwas, nämlich die Veränderung des Horizontalstandes, den es dort hatte, in einen konkaven, den es im Glase annimmt.

k. 1. Prädikabilien der Kausalität. Diese Kausalität führt auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft, und dadurch auf den Begriff der Substanz. Da ich mein kritisches Vorhaben, welches lediglich auf die Quellen der synthetischen Erkenntniss *a priori* geht, nicht mit Zergliederungen bemengen will, die bloss die Erläuterung (nicht Erweiterung) der Begriffe angehen, so überlasse ich die um-

ständliche Erörterung derselben einem künftigen System der reinen Vernunft: wiewohl man eine solche Analysis im reichen Maasse, auch schon in den bisher bekannten Lehrbüchern dieser Art, antrifft. Allein das empirische Kriterium einer Substanz, so fern sie sich nicht durch die Beharrlichkeit der Erscheinung, sondern besser und leichter durch Handlung zu offenbaren scheint, kann ich nicht unberührt lassen.

2. Handlung als empririsches Kennzeichen der Substanz.

Wo Handlung, mithin Thätigkeit und Kraft ist, da 250
ist auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden. Das ist ganz gut gesagt: aber, wenn man sich darüber erklären soll, was man unter Substanz verstehe, und dabei den fehlerhaften Zirkel vermeiden will, so ist es nicht so leicht verantwortet. Wie will man aus der Handlung sogleich auf die **Beharrlichkeit** des Handelnden schliessen, welches doch ein so wesentliches und eigentümliches Kennzeichen der Substanz (*phaenomenon*) ist? Allein, nach unserem Vorigen hat die Auflösung der Frage doch keine solche Schwierigkeit, ob sie gleich nach der gemeinen Art (bloss analytisch mit seinen Begriffen zu verfahren) ganz unauflöslich sein würde. Handlung bedeutet schon das Verhältniss des Subjekts der Kausalität zur Wirkung. Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet; so ist das letzte Subjekt desselben das **Beharrliche**, als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Kausalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen, und können also nicht in einem Subjekt liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmete, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes
empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne dass ich 251
die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nötig hätte, welches auch auf diesem Wege mit der Ausführlichkeit nicht geschehen könnte, die zu der Grösse und strengen Allgemeingültigkeit des Begriffs erforderlich ist. Denn dass das erste Subjekt der Kausalität alles Entstehens und Vergehens selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen könne, ist ein sicherer Schluss, der auf empirische Notwendigkeit und Beharrlichkeit im

Dasein, mithin auf den Begriff einer Substanz als Erscheinung, ausläuft.

1. Über „Veränderung". 1. Veränderungen treffen in der Erfahrungswelt nie die Substanzen selbst, sondern nur ihre Zustände;

Wenn etwas geschieht, so ist das blosse Entstehen, ohne Rücksicht auf das, was da entsteht, schon an sich selbst ein Gegenstand der Untersuchung. Der Uebergang aus dem Nichtsein eines Zustandes in diesen Zustand, gesetzt, dass dieser auch keine Qualität in der Erscheinung enthielte, ist schon allein nötig zu untersuchen. Dieses Entstehen trifft, wie in der Nummer A gezeigt worden, nicht die Substanz (denn die entsteht nicht), sondern ihren Zustand. Es ist also bloss Veränderung, und nicht Ursprung aus nichts. Wenn dieser Ursprung als Wirkung von einer fremden Ursache angesehen wird, so heisst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde, obzwar, wenn ich alle Dinge nicht als Phänomene, sondern als Dinge an sich betrachte, und als Gegenstände des blossen Verstandes,
252 sie, obschon sie Substanzen sind, dennoch wie abhängig ihrem Dasein nach von fremder Ursache angesehen werden können; welches aber alsdenn ganz andere Wortbedeutungen nach sich ziehen, und auf Erscheinungen, als mögliche Gegenstände der Erfahrung, nicht passen würde.

2. was man von der Veränderung a priori wissen kann;

Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne; wie es möglich sei, dass auf einen Zustand in einem Zeitpunkte ein entgegengesetzter im andern folgen könne: davon haben wir *a priori* nicht den mindesten Begriff. Hiezu wird die Kenntniss wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empirisch gegeben werden kann, z. B. der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei ist, gewisser successiven Erscheinungen, (als Bewegungen) welche solche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung, die Bedingung, unter welcher sie, als ein Entstehen eines andern Zustandes, allein vorgehen kann, (der Inhalt derselben, d. i. der Zustand, der verändert wird, mag sein, welcher er wolle,) mithin die Succession der Zustände selbst (das Geschehene) kann doch nach dem Gesetze der Kausalität und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden.*)

*) Man merke wohl: dass ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so ver-

3. erster Beweis der Kontinuität aller Veränderung.

Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen 253
andern b übergeht, so ist der Zeitpunkt des zweiten
vom Zeitpunkte des ersteren Zustandes unterschieden,
und folgt demselben. Eben so ist auch der zweite Zustand
als Realität (in der Erscheinung) vom ersteren,
darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden;
d. i. wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande
a nur der Grösse nach unterschiede, so ist die Veränderung
ein Entstehen von b—a, welches im vorigen
Zustande nicht war, und in der Ansehung dessen er
= 0 ist.

Es fragt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe. Zwischen zween Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Grösse hat, (denn alle Teile der Erscheinungen sind immer wiederum Grössen). Also geschieht jeder Uebergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zween Augenblicken enthalten ist. deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Kausalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, son-
dern in einer Zeit, so dass, wie die Zeit vom Anfangs- 254
augenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Grösse der Realität (b—a) durch alle kleinere Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine kontinuirliche Handlung der Kausalität möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heisst. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Wirkung.

4. zweiter Beweis (Inhalt derselbe wie 3)

Das ist nun das Gesetz der Kontinuität aller Veränderung, dessen Grund dieser ist, dass weder die Zeit, noch auch die Erscheinung in der Zeit, aus Teilen besteht, die die kleinsten sind, und dass doch der Zustand des Dinges bei seiner Veränderung durch alle diese Teile,

ändert er seinen Zustand (der Bewegung) gar nicht; aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt.

als Elemente, zu seinem zweiten Zustande übergehe. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, so wie kein Unterschied in der Grösse der Zeiten, der *kleineste*, und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin diese nicht war, durch alle unendliche Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen 0 und a.

5. dritter Beweis (Inhalt derselbe wie 3 u. 4).

Welchen Nutzen dieser Satz in der Naturforschung haben möge, das geht uns hier nichts an. Aber, wie ein solcher Satz, der unsere Erkenntniss der Natur so zu erweitern scheint, völlig *a priori* möglich sei, das erfordert gar sehr unsere Prüfung, wenn gleich der Augenschein beweiset, dass er wirklich und richtig sei, und
255 man also der Frage, wie er möglich gewesen, überhoben zu sein glauben möchte. Denn es gibt so mancherlei ungegründete Anmaassungen der Erweiterung unserer Erkenntniss durch reine Vernunft, dass es zum allgemeinen Grundsatz angenommen werden muss, deshalb durchaus misstrauisch zu sein, und ohne Dokumente, die eine gründliche Deduktion verschaffen können, selbst auf den klärsten dogmatischen Beweis nichts dergleichen zu glauben und anzunehmen.

Aller Zuwachs des empirischen Erkenntnisses, und jeder Fortschritt der Wahrnehmung ist nichts, als eine Erweiterung der Bestimmung des inneren Sinnes, d. i. ein Fortgang in der Zeit, die Gegenstände mögen sein, welche sie wollen, Erscheinungen, oder reine Anschauungen. Dieser Fortgang in der Zeit bestimmt alles, und ist an sich selbst durch nichts weiter bestimmt; d. i. die Teile desselben sind nur in der Zeit, und durch die Synthesis derselben, sie aber nicht vor ihr gegeben. Um deswillen ist ein jeder Uebergang in der Wahrnehmung zu etwas, was in der Zeit folgt, eine Bestimmung der Zeit durch die Erzeugung dieser Wahrnehmung, und da jene, immer und in allen ihren Teilen, eine Grösse ist, die Erzeugung einer Wahrnehmung als einer Grösse durch alle Grade, deren keiner der kleinste ist, von dem Zero an, bis zu ihrem bestimmten Grad. Hieraus erhellet nun die Möglichkeit, ein Gesetz der Veränderungen ihrer
256 Form nach *a priori* zu erkennen. Wir anticipiren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beiwohnt, allerdings *a priori* muss erkannt werden können.

So ist demnach, eben so, wie die Zeit die sinnliche

Bedingung *a priori* von der Möglichkeit eines kontinuirlichen Fortganges des Existirenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand, vermittelst der Einheit der Apperception, die Bedingung *a priori* der Möglichkeit einer kontinuirlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die ersteren der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntniss der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein) mithin objektiv gültig machen.

[1])C. Dritte Analogie.

Grundsatz des Zugleichseins, nach dem Gesetze der Wechselwirkung, oder Gemeinschaft.

Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung[1]).

Beweis.

[Zugleich sind Dinge, wenn in der empirischen Anschauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahr- 257 a. Erster Beweis.

[1]) A: „Grundsatz der Gemeinschaft. — Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung unter einander)."

[1]) B bestimmt in ihrer Fassung der Analogie das „zugleich sein" näher als ein „zugleich wahrgenommen werden"; die transscendentale Idealität der Substanzen wird also in Erinnerung gebracht. — Der erste, zweite und vierte Beweis (im Grunde auch der dritte) haben denselben Grundgedanken. „Alle Wahrnehmungen sind zunächst successiv; ein Zugleichsein von Substanzen kann nur daran erkannt werden, dass die Apprehension ihrer Bestimmungen wechselseitig auf einander folgen kann. Das ist aber nur möglich, wenn die Substanzen im Verhältniss des gegenseitigen Einflusses, d. i. in Wechselwirkung stehen." Jedoch unterscheidet sich d dadurch von a und b, dass Kant dort die subjektive Vorstellung des Zugleichseins von dem objektiven Zugleichsein in der Erscheinungswelt trennt. Nach a/b aber wird jedes Zugleichsein (auch die Vorstellung desselben) erst möglich durch die Kategorie der Wechselwirkung, und diese verschafft zugleich Objektivität. In d haben wir wohl eine frühere, ungenauere Formulirung vor uns; dafür spricht auch der Schlusssatz, wo plötzlich auch die ersten beiden Analogien mit herein gezogenwerden. Das „daher" daselbst scheint anzudeuten, dass d ursprünglich in engem Zusammenhang mit zwei ebenfalls kurzen Beweisen der ersten beiden Analogien stand wobei dann der letzte Satz von d den gemeinsamen Schluss zur ganzen Analogienlehre abgab.

nehmung des anderen wechselseitig folgen kann, (welches in der Zeitfolge der Erscheinungen, wie beim zweiten Grundsatz gezeigt worden, nicht geschehen kann.) So kann ich meine Wahrnehmung zuerst am Monde und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerst an der Erde und dann am Monde anstellen, und darum, weil die Wahrnehmungen dieser Gegenstände einander wechselseitig folgen können, sage ich, sie existiren zugleich. Nun ist das Zugleichsein die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit. Man kann aber die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben Zeit gesetzt sein, abzunehmen, dass die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können. Die Synthesis der Einbildungskraft in der Apprehension würde also nur eine jede dieser Wahrnehmungen als eine solche angeben, die im Subjekte da ist, wenn die andere nicht ist, und wechselsweise, nicht aber dass die Objekte zugleich sein, d. i. wenn das eine ist, das andere auch in derselben Zeit sei, und dass dieses notwendig sei, damit die Wahrnehmungen wechselseitig auf einander folgen können. Folglich wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen dieser ausser einander zugleich existirenden Dinge erfordert, um zu sagen, dass die wechselseitige Folge der Wahrnehmungen im Objekte gegründet sei, und das Zugleichsein dadurch als objektiv vorzustellen. Nun ist aber das Verhältniss der Substanzen, in welchem
258 die eine Bestimmungen enthält, wovon der Grund in der anderen enthalten ist, das Verhältniss des Einflusses, und wenn wechselseitig dieses den Grund der Bestimmungen in dem anderen enthält, das Verhältniss der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Also kann das Zugleichsein der Substanzen im Raume nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Voraussetzung einer Wechselwirkung derselben unter einander; diese ist also auch die Bedingung der Möglichkeit der Dinge selbst als Gegenstände der Erfahrung.][1]).

b. Zweiter Beweis.

Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit existiren. Woran erkennt man aber, dass sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn,

[1]) Zusatz von B.

wäre sie in der Zeit nach einander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben, und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört, und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann.

Nehmet nun an: in einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich, dass das Zugleichsein derselben kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein würde, und dass das Dasein der 259
einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Dasein der anderen führen könnte. Denn, wenn ihr euch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieser ihr Dasein, vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objektiv auf die erstere folge, oder mit jener vielmehr zugleich sei.

Es muss also noch ausser dem blossen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt, und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen als zugleich existirend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nnr dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muss jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Kausalität gewisser Bestimmungen in der andern, und zugleich die Wirkungen von der Kausalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Also ist es allen Substanzen 260
in der Erscheinung, so fern sie zugleich sind, notwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung unter einander zu stehen.

Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig, und kann so viel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben

c. Dritter Beweis: Auch die entfern-

testen Gegenstände müssen, wenn sie mit uns zugleich sind, mit uns in Wechselwirkung stehen, da ohne diese kein Zugleichsein wahrgenommen werden kann.

im letzteren Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die lokale (*communio spatii*) niemals empirisch erkannt werden könnte. Unseren Erfahrungen ist es leicht anzumerken, dass nur die kontinuirlichen Einflüsse in allen Stellen des Raumes unseren Sinn von einem Gegenstande zum andern leiten können, dass das Licht, welches zwischen unserem Auge und den Weltkörpern spielt, eine mittelbare Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirke, und dadurch das Zugleichsein der letzteren beweise, dass wir keinen Ort empirisch verändern (diese Veränderung wahrnehmen) können, ohne dass uns allerwärts Materie die Wahrnehmung unserer Stelle möglich mache, und diese nur vermittelst ihres wechselseitigen Einflusses ihr Zugleichsein, und dadurch, bis zu den entlegensten Gegenständen, die Koexistenz derselben (obzwar nur mittelbar) darthun kann. Ohne Gemeinschaft ist jede Wahrnehmung (der Erscheinung im Raume) von der andern abgebrochen, und die Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung, würde bei einem neuen Objekt ganz von vorne anfangen,
261 ohne dass die vorige damit im geringsten zusammenhängen, oder im Zeitverhältnisse stehen könnte. Den leeren Raum will ich hiedurch gar nicht widerlegen; denn der mag immer sein, wohin Wahrnehmungen gar nicht reichen, und also keine empirische Erkenntniss des Zugleichseins stattfindet; er ist aber alsdenn für alle unsere mögliche Erfahrung gar kein Objekt.

d. Vierter Beweis.

Zur Erläuterung kann Folgendes dienen. In unserm Gemüte müssen alle Erscheinungen, als in einer möglichen Erfahrung enthalten, in Gemeinschaft (*communio*) der Apperception stehen, und so fern die Gegenstände als zugleich existirend verknüpft vorgestellt werden sollen, so müssen sie ihre Stelle in einer Zeit wechselseitig bestimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Soll diese subjektive Gemeinschaft auf einem objektiven Grunde beruhen, oder auf Erscheinungen als Substanzen bezogen werden, so muss die Wahrnehmung der einen als Grund, die Wahrnehmung der andern, und so umgekehrt, möglich machen, damit die Succession, die jederzeit in den Wahrnehmungen als Apprehensionen ist, nicht den Objekten beigelegt werde, sondern diese als zugleichexistirend vorgestellt werden können. Dieses ist aber ein wechselseitiger Einfluss, d. i. eine reale Gemeinschaft (*commercium*) der Substanzen, ohne welche also das empirische Verhältniss des Zugleichseins nicht in der Er-

fahrung stattfinden könnte. Durch dieses Kommercium machen die Erscheinungen, so fern sie ausser einander, und doch in Verknüpfung stehen, ein Zusammengesetztes aus (*compositum reale*), und dergleichen Komposita werden auf mancherlei Art möglich. Die drei dynamischen Verhältnisse, daraus alle übrige entspringen, sind daher das der Inhärenz, der Konsequenz und der Komposition.

a. Die Analogien machen die Natur möglich.

[1])Dies sind denn also die drei Analogien der Erfahrung. Sie sind nichts anders, als Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit, nach allen drei *modis* derselben, dem Verhältnisse zu der Zeit selbst, als einer Grösse (die Grösse des Daseins, d. i. die Dauer), dem Verhältnisse in der Zeit, als einer Reihe (nach einander), endlich auch in ihr, als einem Inbegriff alles Daseins (zugleich). Diese Einheit der Zeitbestimmung ist durch und durch dynamisch, d. i. die Zeit wird nicht als dasjenige angesehen, worin die Erfahrung unmittelbar jedem Dasein seine Stelle bestimmte, welches unmöglich ist, weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, womit Erscheinungen könnten zusammengehalten werden; sondern die Regel des Verstandes, durch welche allein das Dasein der Erscheinungen synthetische Einheit nach Zeitverhältnissen bekommen kann, bestimmt jeder derselben ihre Stelle in der Zeit, mithin *a priori*, und gültig für alle und jede Zeit.

Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen 263
wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen. Es sind also gewisse Gesetze und zwar *a priori*, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung, und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden, und gefunden

[1]) a ist nicht zugleich mit dem „kurzen Abriss" geschrieben, da daselbst von den „drei modi der Zeit" die Rede ist, in Uebereinstimmung mit „Princip der Analogien" b und „erste Analogie" b, im Widerspruch dagegen zu „erste Analogie" c, welch' letzteres Stück aus dem „kurzen Abriss" stammt. — b muss wiederum aus anderer Zeit als a sein, da es im wesentlichen ganz dieselben Gedanken wie a enthält, trotzdem aber absolut nicht an a anknüpft, sondern im ersten Satz sich als etwas Neues bringend einführt. Ausserdem nimmt b Bezug auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A.

werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anders ausdrücken, als das Verhältniss der Zeit (so fern sie alles Dasein in sich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur, und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit *a priori* keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre.

b. Die Analogien machen die Erfahrung möglich.

Ueber die Beweisart aber, deren wir uns bei diesen transscendentalen Naturgesetzen bedient haben, und die Eigentümlichkeit derselben, ist eine Anmerkung zu machen, die zugleich als Vorschrift für jeden andern Versuch, intellektuelle und zugleich synthetische Sätze *a priori* zu beweisen, sehr wichtig sein muss. Hätten wir diese Analogien dogmatisch, d. i. aus Begriffen, beweisen wollen:
264 dass nämlich alles, was existirt, nur in dem angetroffen werde, was beharrlich ist, dass jede Begebenheit etwas im vorigen Zustande voraussetze, worauf sie nach einer Regel folgt, endlich in dem Mannigfaltigen, das zugleich ist, die Zustände in Beziehung auf einander nach einer Regel zugleich sein (in Gemeinschaft stehen), so wäre alle Bemühung gänzlich vergeblich gewesen. Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des andern, oder seine Art zu existiren, durch blosse Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselben zergliedern wie man wolle. Was blieb uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntniss, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objektive Realität haben soll. In diesem Dritten nun, dessen wesentliche Form in der synthetischen Einheit der Apperception aller Erscheinungen besteht, fanden wir Bedingungen *a priori* der durchgängigen und notwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde, und fanden Regeln der synthetischen Einheit *a priori*, vermittelst deren wir die Erfahrung anticipiren konnten. In Ermangelung dieser Methode und bei dem Wahne, synthetische Sätze, welche der Erfahrungsgebrauch des Verstandes als seine Principien empfiehlt, dogmatisch beweisen zu wollen, ist es denn geschehen, dass von dem Satze des zureichenden

Grundes so oft, aber immer vergeblich, ein Beweis ist 265
versucht worden. An die beiden übrigen Analogien hat niemand gedacht; ob man sich ihrer gleich immer stillschweigend bediente*), weil der Leitfaden der Kategorien fehlte, der allein jede Lücke des Verstandes, sowohl in Begriffen, als Grundsätzen, entdecken und merklich machen kann.

[1]) 4) Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich.

*) Die Einheit des Weltganzen, in welchem alle Erscheinungen verknüpft sein sollen, ist offenbar eine blosse Folgerung des insgeheim angenommenen Grundsatzes der Gemeinschaft aller Substanzen, die zugleich sein: denn, wären sie isolirt, so würden sie nicht als Teile ein Ganzes ausmachen, und wäre ihre Verknüpfung (Wechselwirkung des Mannigfaltigen) nicht schon um des Zugleichseins willen notwendig, so könnte man aus diesem, als einem bloss idealen Verhältniss, auf jene, als ein reales, nicht schliessen. Wiewohl wir an seinem Ort gezeigt haben: dass die Gemeinschaft eigentlich der Grund der Möglichkeit einer empirischen Erkenntniss, der Koexistenz sei, und dass man also eigentlich nur aus dieser auf jene, als ihre Bedingung, zurückschliesse.

[1]) Die Postulate sind nach meiner Ansicht nur aus systematischen Rücksichten gemacht und verdanken ihre Entstehung nur dem Umstande, dass in denjenigen Logiken, welche Kant am meisten beeinflussten, eine Einteilung der Urteile hinsichtlich ihrer Modalität getroffen war. Letztere ging sodann von den Urteilen auf die Kategorien über, und diese gaben den Stoff zu den Postulaten. Grundsätze können dieselben nicht sein, da sie nicht die Erfahrung möglich machen, worauf die Gültigkeit der Kategorien-Grundsätze beruht. Wie Kant selbst zugibt, sprechen sie nur das Verhältniss der Gegenstände zu dem Erkenntnissvermögen aus, ohne dessen Kenntniss aber doch Erfahrung recht wohl möglich ist. Wie lange leben wir Menschen ohne von „möglich" und „notwendig" und den Erkenntnisskräften, aus denen diese Begriffe entspringen, etwas zu ahnen, und erfahren doch! Also nur systematischer Rücksichten wegen sind die Postulate da und haben damit keinen Anspruch auf wissenschaftlichen Wert. (s. Adickes, Kants System. S. 54/5).

Die Ausdrücke „möglich, Möglichkeit" werden in diesem Abschnitt in zweifacher Bedeutung gebraucht, 1) im Sinne des ersten Postulats, 2) als gleichbedeutend mit „objektiv real, transscendentale Wahrheit" (S. 269). (Die Nummern 1 und 2 hinter den betreffenden Worten sollen anzeigen, welche von beiden Bedeutungen stattfindet.) Kants ursprüngliche Absicht im „kurzen Abriss", die späterer Einschiebungen wegen kaum noch kenntlich ist, war nun zu zeigen, wie die Postulate die „Möglichkeit" (2) der Kategorien resp. der auf Grund der Kategorien gedachten

266 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist **wirklich.**

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) **notwendig.**

Dinge (gleichbedeutend mit: die objektive Gültigkeit der Kategorien) auf Erfahrung beschränken. Als Kants Ansicht würde sich ergeben, wenn man den von ihm unbeachtet gelassenen Doppelsinn des Wortes „möglich" berücksichtigt: „Etwas ist objektiv real (möglich 2), wenn es 1) mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt (möglich 1), 2) mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, 3) nach dem Kausalgesetz auf etwas anderes ihm stets Vorhergehendes notwendig folgt." Kant löste seine Aufgabe in dem ursprünglichen, im „kurzen Abriss" allein befindlichen Stücken I a, I b; II a 2 β; II a 3, indem er die drei Postulate insgesamt auf einmal behandelte, ohne eine besondere Reihenfolge innezuhalten. Später nun kam er auf den Gedanken, die Postulate einzeln durchzugehen, wobei er vermöge des Doppelsinns des Wortes „möglich" das eigentliche Beweismaterial des „kurzen Abrisses" (II a 2 β; II a 3) bei dem ersten Postulat unterbringen konnte, freilich nicht ohne grosse Unzuträglichkeiten, die er aber nicht beachtete. In II a 2 β und II a 3 war nicht nur von dem ersten Postulat, sondern auch von den beiden andern die Rede gewesen. So gehört die Besprechung der Kausalität in II a 2 β eigentlich zum dritten Postulat, II a 3 ganz zum zweiten Postulat, wie besonders der Schlusssatz klar kund gibt, und wie es auch Kant nach II a 4 α noch im Grunde eingesehen zu haben scheint. Natürlich hat die Uebersichtlichkeit des Abschnittes dadurch sehr gelitten, dass später nun auch diese unter die letzten Postulate fallenden Stücke mit zu dem ersten Postulat geschlagen wurden. Um nun das neue Einschiebsel mit dem alten Stamm einigermassen zu verbinden und den groben Dispositionsfehler wenigstens etwas zu verdecken, bedurfte es zweier Klammern: II a 2 α und II a 4 α. So macht denn Kant dreimal einen Anlauf zur Erörterung des ersten Postulats, was auf den Leser zuerst einen ganz verwirrenden und beängstigenden Eindruck macht, zumal fremdes Material eingemischt wird. Diese ganze Sachlage wird man kaum genügend erklären können, wenn man eine einheitliche Konception vor sich zu haben glaubt. Es bleibt also nur meine Ansicht übrig, dass die ganze Behandlung der Postulate im einzelnen (also die Abschnitte II a 1; II a 4 β; II b; II c und die Klammern II a 2 α und II a 4 α) späteren Ursprungs ist. Für diese Ansicht spricht, dass II a 1; II a 4 β; II c 4 sich auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A beziehen. Ferner, dass II a 2 α, das Folgende als etwas ganz Neues einführt, obwohl es I b und II a 1 gegenüber nichts wesentlich Neues bringt. Ferner das II a 2 β auf II a 1 gar keine Rücksicht nimmt, wohl aber in seinem Schluss fast wörtlich an den Schluss von I b anknüpft und so seine enge Zusammengehörigkeit zu I b zeigt, zu welchem Stück es sich, ebenso wie II a 3, ungefähr verhält, wie Beispiel zur Theorie. Endlich, dass S. 266 in Widerspruch steht mit S. 286/7, da hier die Wirklichkeit auf den Verstand bezogen wird, dort (wie auch S. 100) auf die Urteilskraft. — Die Definitionen der Modalitätskategorien in den Postulaten sind selbstverständlich ganz willkürlich und nicht einmal durch Kants System erfordert.

Erläuterung.

I. Die drei Postulate im allgemeinen. a. Eigentümlichkeit der Kategorien der Modalität.

Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich, dass sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältniss zum Erkenntnissvermögen ausdrücken. Wenn der Begriff eines Dinges schon ganz vollständig ist, so kann ich doch noch von diesem Gegenstande fragen, ob er bloss möglich, oder auch wirklich, oder, wenn er das letztere ist, ob er gar auch notwendig sei? Hiedurch werden keine Bestimmungen mehr im Objekte selbst gedacht, sondern es frägt sich nur, wie es sich (samt allen seinen Bestimmungen) zum Verstande und dessen empirischen Gebrauche, zur empirischen Urteilskraft, und zur Vernunft (in ihrer Anwendung auf Erfahrung) verhalte?

b. Aufgabe der Postulate.

Eben um deswillen sind auch die Grundsätze der Modalität nichts weiter, als Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche, und hiemit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf den bloss empirischen Gebrauch, ohne den transscendentalen[1]) zuzulassen und
zu erlauben. Denn, wenn diese nicht eine bloss logische 267
Bedeutung haben, und die Form des **Denkens** analytisch ausdrücken sollen, sondern **Dinge** und deren Möglichkeit, Wirklichkeit oder Notwendigkeit betreffen sollen, so müssen sie auf die mögliche[2]) Erfahrung und deren synthetische Einheit gehen, in welcher allein Gegenstände der Erkenntniss gegeben werden.

II. Die einzelnen Postulate im besonderen. a. Das erste Postulat; 1. Beweis desselben;

Das Postulat der Möglichkeit der Dinge fordert also, dass der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer Erfahrung überhaupt zusammenstimme. Diese, nämlich die objektive Form der Erfahrung überhaupt, enthält aber alle Synthesis, welche zur Erkenntniss der Objekte erfordert wird. Ein Begriff, der eine Synthesis in sich fasst, ist für leer zu halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und denn heisst er ein **empirischer Begriff**, oder als eine solche, auf der, als Bedingung *a priori*, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und denn ist es ein **reiner Begriff**, der dennoch zur Erfahrung gehört,

[1]) = transscendent.
[2]) = etwaig.

weil sein Objekt nur in dieser angetroffen werden kann. Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes, der durch einen synthetischen Begriff *a priori* gedacht worden, hernehmen, wenn es nicht von der Synthesis geschieht, welche die Form der empirischen Erkenntniss der Objekte ausmacht? Dass in
268 einem solchen Begriffe kein Widerspruch enthalten sein müsse, ist zwar eine notwendige logische Bedingung; aber zur objektiven Realität des Begriffs, d. i. der Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als durch den Begriff gedacht wird, bei weitem nicht genug. So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstossung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Konstruktion desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben; diese haben aber wiederum ihre objektive Realität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt *a priori* in sich enthalten.

2. *α*. Und nun wollen wir den ausgebreiteten Nutzen und Einfluss dieses Postulats der Möglichkeit vor Augen legen.
β. Beispiele (Kategorien); Wenn ich mir ein Ding vorstelle, das beharrlich ist, so, dass alles, was da wechselt, bloss zu seinem Zustande gehört, so kann ich niemals an einem solchen Begriffe allein erkennen, dass ein dergleichen Ding möglich sei. Oder ich stelle mir etwas vor, welches so beschaffen sein soll, dass, wenn es gesetzt wird, jederzeit und unausbleiblich etwas anderes darauf erfolgt, so mag dieses allerdings ohne Widerspruch so gedacht werden können; ob aber dergleichen Eigenschaft (als Kausalität) an irgend einem möglichen Dinge angetroffen werde, kann dadurch nicht geurteilt werden. Endlich kann ich mir ver-
269 schiedene Dinge (Substanzen) vorstellen, die so beschaffen sind, dass der Zustand des einen eine Folge im Zustande des andern nach sich zieht, und so wechselsweise; aber ob dergleichen Verhältniss irgend Dingen zukommen könne, kann aus diesen Begriffen, welche eine bloss willkürliche Synthesis enthalten, gar nicht abgenommen werden. Nur daran also, dass diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung *a priori* ausdrücken, erkennt man ihre objektive Realität, d. i. ihre transscendentale Wahrheit, und zwar freilich unab-

hängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt, und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch können erkannt werden.

3. weitere Beispiele (erdichtete Begriffe);

Wenn man sich aber gar neue Begriffe von Substanzen, von Kräften, von Wechselwirkungen aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung darbietet, machen wollte, ohne von der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen; so würde man in lauter Hirngespinnste geraten, deren Möglichkeit ganz und gar kein Kennzeichen für sich hat, weil man bei ihnen nicht Erfahrung zur Lehrerin annimmt, noch diese Begriffe von ihr entlehnt. Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit nicht so, wie die Kategorien *a priori*, als Bedingungen, von denen alle Erfahrung abhängt, sondern nur *a posteriori*, als solche, die durch die Erfahrung selbst gegeben werden, bekommen, und ihre Möglichkeit muss entweder *a posteriori* 270
und empirisch, oder sie kann gar nicht erkannt werden. Eine Substanz, welche beharrlich im Raume gegenwärtig wäre, doch ohne ihn zu erfüllen, (wie dasjenige Mittelding zwischen Materie und denkenden Wesen, welches einige haben einführen wollen,) oder eine besondere Grundkraft unseres Gemüts, das Künftige zum voraus anzuschauen (nicht etwa bloss zu folgern), oder endlich ein Vermögen desselben, mit anderen Menschen in Gemeinschaft der Gedanken zu stehen (so entfernt sie auch sein mögen), das sind Begriffe, deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann, und ohne sie eine willkürliche Gedankenverbindung ist, die, ob sie zwar keinen Widerspruch enthält, doch keinen Anspruch auf objektive Realität, mithin auf die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, als man sich hier denken will, machen kann. Was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche *in concreto* zu denken, ohne die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen; weil sie nur auf Empfindung, als Materie der Erfahrung, gehen kann, und nicht die Form des Verhältnisses betrifft, mit der man allenfalls in Erdichtungen spielen könnte.

4. *α*.

Aber ich lasse alles vorbei, dessen Möglichkeit nur aus der Wirklichkeit in der Erfahrung kann abgenommen werden, und erwäge hier nur die Möglichkeit der Dinge durch Begriffe *a priori*, von denen ich fort-

271 fahre zu behaupten, dass sie niemals aus solchen Begriffen für sich allein, sondern jederzeit nur als formale und objektive Bedingungen einer Erfahrung überhaupt stattfinden können.

β. weitere Beispiele (Begriffe a priori).

Es hat zwar den Anschein, als wenn die Möglichkeit eines Triangels aus seinem Begriffe an sich selbst könne erkannt werden (von der Erfahrung ist er gewiss unabhängig); denn in der That können wir ihm gänzlich *a priori* einen Gegenstand geben, d. i. ihn konstruiren. Weil dieses aber nur die Form von einem Gegenstande ist, so würde er doch immer nur ein Produkt der Einbildung bleiben, von dessen Gegenstand die Möglichkeit noch zweifelhaft bliebe, als wozu noch etwas mehr erfordert wird, nämlich dass eine solche Figur unter lauter Bedingungen, auf denen alle Gegenstände der Erfahrung beruhen, gedacht sei. Dass nun der Raum eine formale Bedingung *a priori* von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wodurch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesem Begriffe die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Und so ist die Möglichkeit kontinuirlicher Grössen, ja sogar der Grössen überhaupt, weil die Begriffe dovon insgesamt synthetisch sind, niemals aus den Begriffen selbst, sondern aus
272 ihnen, als formalen Bedingungen der Bestimmung der Gegenstände in der Erfahrung überhaupt allererst klar; und wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen korrespondirten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden? wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken, bloss in Beziehung auf die formalen Bedingungen, unter welchen in ihr überhaupt etwas als Gegenstand bestimmt wird, mithin völlig *a priori*, aber doch nur in Beziehung auf sie, und innerhalb ihrer Grenzen, die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisiren können.

b. Das zweite Postulat: Erkenntniss der Wirklichkeit erfordert Wahrnehmung

Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewusst ist, zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Er-

fahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen.

entweder 1) des Dinges selbst,

In dem *blossen Begriffe* eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, dass nicht das mindeste ermangele, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesem doch gar nichts zu thun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, dass die Wahrnehmung desselben vor
dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne. Denn dass 273
der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen blosse Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit.

oder 2) anderer Dinge, die mit jenem nach den Analogien verknüpft sind.

Man kann aber auch vor der Wahrnehmung des Dinges, und also komparative *a priori* das Dasein desselben erkennen, wenn es nur mit einigen Wahrnehmungen, nach den Grundsätzen der empirischen Verknüpfung derselben (den Analogien), zusammenhängt. Denn alsdenn hängt doch das Dasein des Dinges mit unsern Wahrnehmungen in einer möglichen Erfahrung zusammen, und wir können nach dem Leitfaden jener Analogien von unserer wirklichen Wahrnehmung zu dem Dinge in der Reihe möglicher Wahrnehmungen gelangen. So erkennen wir das Dasein einer alle Körper durchdringenden magnetischen Materie aus der Wahrnehmung des gezogenen Eisenfeiligs, obzwar eine unmittelbare Wahrnehmung dieses Stoffs uns nach der Beschaffenheit unserer Organe unmöglich ist. Denn überhaupt würden wir, nach Gesetzen der Sinnlichkeit und dem Kontext unserer Wahrnehmungen, in einer Erfahrung auch auf die unmittelbare empirische Anschauung derselben stossen, wenn unsere Sinnen feiner wären, deren Grobheit die Form möglicher Erfahrung überhaupt nichts angeht. Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntniss vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Er-
fahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des 274
empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen. [1)Einen mächtigen Einwurf aber wider diese Regeln, das Dasein

1) Das Folgende bis zum Schluss von Anm. 3 ist Zusatz von B.

mittelbar zu beweisen, macht der Idealism, dessen Widerlegung hier an der rechten Stelle ist.

3. Widerlegung des Idealismus. α. Der problematische und dogmatische Idealismus, von denen

[1])Widerlegung des Idealismus.

Der Idealism (ich verstehe den materialen) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns entweder bloss für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich erklärt; der erstere ist der problematische des Cartesius, der nur eine empirische Behauptung (*assertio*), nämlich: Ich bin, für ungezweifelt erklärt; der zweite ist der dogmatische des Berkeley, der den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sei und darum auch die Dinge im Raum für blosse Einbildungen erklärt. Der dogmatische Idealism ist unvermeidlich, wenn man den Raum als Eigenschaft, die

β. der letztere durch die Aesthe-

[1]) In A war die Widerlegung des Idealismus im 4ten Paralogismus gegeben. Dort war die systematische Stellung möglichst schlecht. Um diesen Fehler zu heben, hat Kant sie hierher gestellt, das kann der einzige Grund sein; denn die jetzige Widerlegung hätte ebenso gut (freilich auch ebenso schlecht) wie die frühere jenen Platz einnehmen können.

Gegen die frühere Widerlegung liess sich einwenden: „unsere Vorstellungen von äusseren Dingen sind zwar ebenso wirklich als die Vorstellungen des innern Sinnes, es ist aber noch die Frage, ob auch wirklich ausser uns Dinge (objektivirte Vorstellungen) sind." Gegen diesen Einwand ist der jetzige Beweis gerichtet: „nicht Vorstellungen von äusseren Dingen, sondern nur wirkliche Dinge ausser mir genügen der Forderung, welche die Bestimmung meiner selbst in der Zeit stellt; diese verlangt nämlich Beharrliches; das bietet aber keine Vorstellung, sondern nur ein wirkliches beharrliches Ding ausser mir." Es handelt sich hier überall um Erscheinungen, nirgends um Dinge an sich, „ausser mir" wird stets in empirisch-realistischem Sinn (= im Raum) gebraucht. Man kann die Frage auch so stellen: „kommt dem äusseren Sinn dieselbe Wirklichkeit zu, wie dem innern?", denn der erstere „ist schon an sich Beziehung der Anschauung auf etwas Wirkliches ausser mir." (Einl. zu B, Anm. zu XL). Das Beharrliche ist nur das Beharrliche der Erscheinung, nicht das des Dinges an sich, welches derselben zu Grunde liegt.

Die Einteilung des Idealismus ist ganz wie in A, nur die Ausdrücke sind anders. Dort empirischer, hier materialer-psychologischer dort skeptischer, hier problematischer, an beiden Stellen aber dogmatischer Idealismus. Dort (A S. 377) wird hinsichtlich des letzteren auf die Lösung des Antinomienproblems verwiesen, hier auf die Aesthetik; letztere Hinweisung ist allgemeiner, beide kommen aber auf dasselbe hinaus. Ausser auf Descartes (vergl. A S. 367) bezieht die Einleitung den problematischen (skeptischen) Idealismus auch noch auf Jacobi (welcher „das Dasein der Dinge ausser uns bloss auf Glauben annahm"), ohne dass mit dieser neuen Beziehung eine sachliche Aenderung verbunden wäre.

tik widerlegt ist (vgl. A. S. 377), γ. der erstere aber nur durch den Nachweis widerlegt werden kann, dass äussere Erfahrung innere erst möglich macht.

den Dingen an sich selbst zukommen soll, ansieht; denn da ist er mit allem, dem er zur Bedingung dient, ein Unding. Der Grund zu diesem Idealism aber ist von uns in der transsc. Aesthetik gehoben. Der problematische, der nichts hierüber behauptet, sondern nur das 275
Unvermögen, ein Dasein ausser dem unsrigen durch unmittelbare Erfahrung zu beweisen, vorgibt, ist vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart gemäss; nämlich, bevor ein hinreichender Beweis gefunden worden, kein entscheidendes Urteil zu erlauben. Der verlangte Beweis muss also darthun, dass wir von äusseren Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben; welches wohl nicht anders wird geschehen können, als wenn man beweisen kann, dass selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei.

Lehrsatz.

Das blosse, aber empirisch bestimmte, Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir.

Beweis.

Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht [eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne.][1] Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding ausser mir und nicht durch die blosse Vorstellung eines Dinges ausser mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Be- 276
wusstsein in der Zeit mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir,

[1] In B steht statt der eingeklammerten Worte Folgendes: „etwas in mir sein; weil eben mein Dasein in der Zeit durch dieses Beharrliche allererst bestimmt werden kann.“ Kant bittet in der Vorrede zu B (Anm. zu S. XXXIX) den obigen Text statt des ursprünglichen zu lesen.

als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden; d. i. das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir.

δ. So wird die Behauptung des Idealismus, dass innere Erfahrung allein unmittelbar gewiss sei, dahin umgekehrt, dass dies allein von der äusseren ausgesagt werden kann.

Anmerkung 1. Man wird in dem vorhergehenden Beweise gewahr, dass das Spiel, welches der Ideaslism trieb, ihm mit mehrerem Rechte umgekehrt vergolten wird. Dieser nahm an, dass die einzige unmittelbare Erfahrung die innere sei, und daraus auf äussere Dinge nur geschlossen werde, aber, wie allemal, wenn man aus gegebenen Wirkungen auf bestimmte Ursachen schliesst, nur unzuverlässig, weil auch in uns selbst die Ursache der Vorstellungen liegen kann, die wir äusseren Dingen, vielleicht fälschlich, zuschreiben.[1]) Allein hier wird bewiesen, dass äussere Erfahrung eigentlich un-
277 mittelbar sei *), dass nur vermittelst ihrer, zwar nicht das Bewusstsein unserer eigenen Existenz, aber doch die Bestimmung derselben in der Zeit, d. i. innere Erfahrung, möglich sei. Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewusstsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schliesst, aber noch keine Erkenntniss desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört ausser dem Gedanken von etwas Existirendem noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muss, wozu durchaus äussere Gegenstände erforderlich sind, so dass folglich innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äussere möglich ist.

ε. Daher können wir sogar alle

Anmerkung 2. Hiemit stimmt nun aller Erfahrungsgebrauch unseres Erkenntnissvermögens in Be-

δ.* Äussere Einbildung setzt äusseren Sinn voraus (vgl. A. S. 376|7).

*) Das unmittelbare Bewusstsein des Daseins äusserer Dinge wird in dem vorstehenden Lehrsatze nicht vorausgesetzt, sondern bewiesen, die Möglichkeit dieses Bewusstseins mögen wir einsehen, oder nicht. Die Frage wegen der letzteren würde sein: ob wir nur einen innern Sinn, aber keinen äusseren, sondern bloss äussere Einbildung hätten? Es ist aber klar, dass um uns auch nur etwas als äusser-
277 lich einzubilden, d. i. dem Sinne in der Anschauung darzustellen, wir schon einen äusseren Sinn haben, und dadurch die blosse Receptivität einer äusseren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakterisirt, unmittelbar unterscheiden müssen. Denn sich auch einen äusseren Sinn bloss einzubilden, würde das Anschauungsvermögen, welches durch die Einbildungskraft bestimmt werden soll, selbst vernichten.

[1]) Dies ist natürlich vom Standpunkt des problematischen Idealismus aus gesprochen.

Zeitverhältnisse (Wechsel u. Beharrlichkeit) nur an äusseren Verhältnissen wahrnehmen.

stimmung der Zeit vollkommen überein. Nicht allein, dass wir alle Zeitbestimmung nur durch den Wechsel in äusseren Verhältnissen (die Bewegung) in Beziehung auf das Beharrliche im Raume (z. B. Sonnenbewegung, in
Ansehung der Gegenstände der Erde,) wahrnehmen können, 278
so haben wir sogar nichts Beharrliches, was wir dem Begriffe einer Substanz, als Anschauung, unterlegen könnten, als bloss die Materie und selbst diese Beharrlichkeit wird nicht aus äusserer Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* als notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung, mithin auch als Bestimmung des inneren Sinnes in Ansehung unseres eigenen Daseins durch die Existenz äusserer Dinge vorausgesetzt. Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung Ich ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellektuelle Vorstellung der Selbstthätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist.

ζ. Traum u. Wirklichkeit.

Anmerkung 3. Daraus, dass die Existenz äusserer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewusstseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, dass jede anschauliche Vorstellung äusserer Dinge zugleich die Existenz derselben einschliesse, denn jene kann gar wohl die blosse Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl, als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloss durch die Reproduktion ehemaliger äusserer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äusserer Gegenstände möglich sind. Es hat hier nur bewiesen werden sollen, dass innere Erfahrung überhaupt,
nur durch äussere Erfahrung überhaupt, möglich sei. Ob 279
diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht blosse Einbildung sei, muss nach den besondern Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden.]

c. Das dritte Postulat. 1. Materiale

[1]) Was endlich das dritte Postulat betrifft, so geht es auf die materiale Notwendigkeit im Dasein, und

[1]) Die vier Folgesätze in 2 haben Kant lange beschäftigt; nachdem er in verschiedener Weise versucht hatte, ihnen eine Stelle im System anzuweisen, erhielten sie endlich in der „Kritik der Urteilskraft" einen sichern Ruheplatz (das Nähere in Adickes, Kants Syste-

Notwendigkeit betrifft nur die Aufeinanderfolge der Zustände in den Substanzen.

nicht die bloss formale und logische in Verknüpfung der Begriffe. Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig *a priori* erkannt werden kann, aber doch komparative *a priori* relativisch auf ein anderes schon gegebenes Dasein, man gleichwohl aber auch alsdenn nur auf diejenige Existenz kommen kann, die irgendwo in dem Zusammenhange der Erfahrung, davon die gegebene Wahrnehmung ein Teil ist, enthalten sein muss: so kann die Notwendigkeit der Existenz niemals aus Begriffen, sondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit demjenigen, was wahrgenommen wird, nach allgemeinen Gesetzen der Erfahrung erkannt werden. Da ist nun kein Dasein, was unter der Bedingung anderer gegebener Erscheinungen, als notwendig erkannt werden könnte, als das Dasein der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach Gesetzen der Kausalität. Also ist es nicht das Dasein der Dinge (Substanzen), sondern ihres Zustandes, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen können,
280 und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Kausalität. Hieraus folgt: dass das Kriterium der Notwendigkeit lediglich in dem Gesetze der möglichen Erfahrung liege: dass alles, was geschieht, durch seine Ursache in der Erscheinung *a priori* bestimmt sei. Daher erkennen wir nur die Notwendigkeit der W i r k u n g e n in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind, und das Merkmal der Notwendigkeit im Dasein reicht nicht weiter als das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht von der Existenz der Dinge als Substanzen, weil diese niemals, als empirische Wirkungen, oder etwas, das geschieht und entsteht, können angesehen werden. Die Notwendigkeit betrifft also nur die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem dynamischen Gesetze der Kausalität, und die darauf sich gründende Möglichkeit, aus irgend einem gegebenen Dasein (einer Ursache) *a priori* auf ein anderes Dasein (der Wirkung) zu schliessen. Alles, was geschieht, ist hypothetisch notwendig; das ist ein Grundsatz, welcher die Veränderung in der Welt einem

matik, S. 66/7, 105/6, 159). Sie „gemäss der Ordnung der Kategorien vorstellig zu machen", bin ich, wie ich gern gestehe, noch nicht „geübt" genug. — „Postulate" ist ein ganz unberechtigter und unpassender Name, die Parallele mit der Mathematik äusserst gezwungen. In letzterer sind Postulate doch immer Aufgaben; so können Grundsätze aber nicht genannt werden. In der Taufe der Grundsätze mit verschiedenen Benennungen ist nichts als eine wissenschaftlich wertlose Spielerei Kants zu sehen.

Gesetze unterwirft, d. i. einer Regel des notwendigen Daseins, ohne welche gar nicht einmal Natur stattfinden würde.

2. Vier Folgesätze der Grundsätze.

Daher ist der Satz: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr, (*in mundo non datur casus,*) ein Naturgesetz *a priori*; imgleichen, keine Notwendigkeit in der Natur ist blinde, sondern bedingte, mithin verständliche Not-
wendigkeit (*non datur fatum*). Beide sind solche Gesetze, 281
durch welche das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erscheinungen) unterworfen wird, oder welches einerlei ist, der Einheit des Verstandes, in welchem sie allein zu einer Erfahrung, als der synthetischen Einheit der Erscheinungen, gehören können. Diese beide Grundsätze gehören zu den dynamischen. Der erstere ist eigentlich eine Folge des Grundsatzes von der Kausalität (unter den Analogien der Erfahrung.) Der zweite gehört zu den Grundsätzen der Modalität, welche zu der Kausalbestimmung noch den Begriff der Notwendigkeit, die aber unter einer Regel des Verstandes steht, hinzu thut. Das Princip der Kontinuität verbot in der Reihe der Erscheinungen (Veränderungen) allen Absprung (*in mundo non datur saltus*), aber auch in dem Inbegriff aller empirischen Anschauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwischen zwei Erscheinungen (*non datur hiatus*); denn so kann man den Satz ausdrücken: dass in die Erfahrung nichts hineinkommen kann, was ein *vacuum* bewiese, oder auch nur als einen Teil der empirischen Synthesis zuliesse. Denn was das Leere betrifft, welches man sich ausserhalb dem Felde möglicher Erfahrung (der Welt) denken mag, so gehört dieses nicht vor die Gerichtsbarkeit des blossen Verstandes, welcher nur über die Fragen entscheidet, die die Nutzung gegebener Erscheinungen zur empirischen Erkenntniss betreffen, und ist eine Aufgabe für die idealische Vernunft, die noch über die Sphäre einer
möglichen Erfahrung hinausgeht, und von dem urteilen 282
will, was diese selbst umgibt und begrenzet, muss daher in der transscendentalen Dialektik erwogen werden. Diese vier Sätze, (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum,*) könnten wir leicht, so wie alle Grundsätze transscendentalen Ursprungs, nach ihrer Ordnung, gemäss der Ordnung der Kategorien vorstellig machen, und jedem seine Stelle anweisen, allein der schon geübte Leser wird dieses von selbst thun, oder den Leitfaden dazu leicht entdecken. Sie vereinigen sich aber alle lediglich dahin, um in der

empirischen Synthesis nichts zuzulassen, was dem Verstande und dem kontinuirlichen Zusammenhange aller Erscheinungen, d. i. der Einheit seiner Begriffe, Abbruch oder Eintrag thun könnte. Denn er ist es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssen, möglich wird.

3. Verhältniss des Möglichen zum Wirklichen.

Ob das Feld der Möglichkeit[1]) grösser sei, als das Feld, was alles Wirkliche enthält, dieses aber wiederum grösser, als die Menge desjenigen, was notwendig ist, das sind artige Fragen, und zwar von synthetischer Auflösung, die aber auch nur der Gerichtsbarkeit der Vernunft anheim fallen; denn sie wollen ungefähr so viel sagen, als, ob alle Dinge als Erscheinungen insgesamt in den Inbegriff und den Kontext einer einzigen Erfahrung gehören, von der jede gegebene Wahrnehmung ein Teil
283 ist, der also mit keinen anderen Erscheinungen könne verbunden werden, oder ob meine Wahrnehmungen zu mehr als einer möglichen[2]) Erfahrung (in ihrem allgemeinen Zusammenhange) gehören können. Der Verstand gibt *a priori* der Erfahrung überhaupt nur die Regel, nach den subjektiven und formalen Bedingungen, sowohl der Sinnlichkeit als der Apperception, welche sie allein möglich machen. Andere Formen der Anschauung, (als Raum und Zeit,) imgleichen andere Formen des Verstandes, (als die diskursiven des Denkens oder der Erkenntniss durch Begriffe,) ob sie gleich möglich wären,[3]) können wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und fasslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung, als dem einzigen Erkenntniss gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden. Ob andere Wahrnehmungen, als überhaupt zu unserer gesamten möglichen[2]) Erfahrung gehören, und also ein ganz anderes Feld der Materie noch stattfinden könne, kann der Verstand nicht entscheiden, er hat es nur mit der Synthesis dessen zu thun, was gegeben ist. Sonst ist die Armseligkeit unserer gewöhnlichen Schlüsse, wodurch wir ein grosses Reich der Möglichkeit heraus-

[1]) In dieser Nummer wird „möglich" in keiner der beiden oben genannten Bedeutungen gebraucht, sondern nur ganz im allgemeinen im Gegensatz zum Wirklichen, ohne irgendwie zu entscheiden, worin die Bedingungen der Möglichkeit bestehen.

[2]) = etwaig.

[3]) d. h. ob wir zwar keinen genügenden Grund haben sie zu leugnen.

bringen, davon alles Wirkliche (aller Gegenstand der Erfahrung) nur ein kleiner Teil sei, sehr in die Augen fallend. Alles Wirkliche ist möglich; hieraus folgt möglicherweise, nach den logischen Regeln der Umkehrung, der bloss partikulare Satz: einiges Mögliche ist wirklich, welches denn so viel zu bedeuten scheint, als: es ist 284
vieles möglich, was nicht wirklich ist. Zwar hat es den Anschein, als könne man auch geradezu die Zahl des Möglichen über die des Wirklichen dadurch hinaussetzen, weil zu jener noch etwas hinzukommen muss, um diese auszumachen. Allein dieses Hinzukommen zum Möglichen kenne ich nicht. Denn was über dasselbe noch zugesetzt werden sollte, wäre unmöglich. Es kann nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung, hinzukommen; was aber mit dieser nach empirischen Gesetzen verknüpft ist, ist wirklich, ob es gleich unmittelbar nicht wahrgenommeu wird. Dass aber im durchgängigen Zusammenhange mit dem, was mir in der Wahrnehmung gegeben ist, eine andere Reihe von Erscheinungen, mithin mehr als eine einzige alles befassende Erfahrung möglich sei, lässt sich aus dem, was gegeben ist, nicht schliessen, und, ohne dass irgend etwas gegeben ist, noch viel weniger; weil ohne Stoff sich überall nichts denken lässt. Was unter Bedingungen, die selbst bloss möglich sind[1]), allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht. In dieser aber wird die Frage genommen, wenn man wissen will, ob die Möglichkeit der Dinge sich weiter erstreckt, als Erfahrung reichen kann.

Ich habe dieser Fragen nur Erwähnung gethan, um keine Lücke in demjenigen zu lassen, was, der gemeinen 285
Meinung nach, zu den Verstandesbegriffen gehört. In der That ist aber die absolute Möglichkeit (die in aller Absicht gültig ist) kein blosser Verstandesbegriff, und kann auf keinerlei Weise von empirischem Gebrauche sein, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht. Daher haben wir uns hiebei mit einer bloss kritischen Anmerkung begnügen müssen, übrigens aber die Sache bis zum weiteren künftigen Verfahren in der Dunkelheit gelassen.

[1]) sc. wenn es andere Formen des Verstandes und der Anschauung gäbe. Die hiesige Bedeutung von „möglich" steht also in direktem Gegensatz zu der oben als (1) bezeichneten, („möglich" im Sinne des Postulats).

4. Über den Ausdruck „Postulate."

Da ich eben diese vierte Nummer, und mit ihr zugleich das System aller Grundsätze des reinen Verstandes schliessen will, so muss ich noch den Grund angeben, warum ich die Principien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Ich will diesen Ausdruck hier nicht in der Bedeutung nehmen, welche ihm einige neuere philosophische Verfasser, wider den Sinn der Mathematiker, denen er doch eigentlich angehört, gegeben haben, nämlich: dass Postuliren so viel heissen solle, als einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis, ausgeben; denn, wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, dass man sie ohne Deduktion, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren, und, da es an dreusten Anmaassungen nicht fehlt, deren
286 sich auch der gemeine Glaube, (der aber kein Kreditiv ist) nicht weigert; so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne dass er seinen Beifall denen Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmässig, doch in eben demselben Tone der Zuversicht, als wirkliche Axiomen eingelassen zu werden verlangen. Wenn also zu dem Begriffe eines Dinges eine Bestimmung *a priori* synthetisch hinzukommt, so muss von einem solchen Satze, wo nicht ein Beweis, doch wenigstens eine Deduktion der Rechtmässigkeit seiner Behauptung unnachlasslich hinzugefügt werden.

Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objektiv-synthetisch, weil die Prädikate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit den Begriff, von dem sie gesagt werden, nicht im mindesten vermehren, dadurch dass sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzten. Da sie aber gleichwohl doch immer synthetisch sind, so sind sie es nur subjektiv, d. i. sie fügen zu dem Begriffe eines Dinges, (Realen,) von dem sie sonst nichts sagen, die Erkenntnisskraft hinzu, worin er entspringt und seinen Sitz hat, so, dass, wenn er bloss im Verstande mit den formalen Bedingungen der Erfahrung in Verknüpfung ist, sein Gegenstand möglich heisst; ist er mit der Wahrnehmung (Empfindung, als Materie der Sinne) im Zusammenhange, und durch dieselbe vermittelst des Verstandes bestimmt, so ist das Objekt wirklich; ist er durch den Zusammenhang der Wahrnehmungen nach Begriffen bestimmt, so heisst der Gegen-
287 stand notwendig. Die Grundsätze der Modalität also

sagen von einem Begriffe nichts anders, als die Handlung des Erkenntnissvermögens, dadurch er erzeugt wird. Nun heisst ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben, und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie, aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen. So können wir demnach mit eben demselben Rechte die Grundsätze der Modalität postuliren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren*), sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntnisskraft verbunden wird.

[1]) Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze. 288

[1]) Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, dass wir die Möglichkeit keines Dinges nach der Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffs darzulegen. Man nehme z. B. die Kategorien der Relation. Wie 1) etwas nur als Subjekt, nicht als blosse Bestimmung anderer Dinge existiren, d. i. Substanz sein könne, oder wie 2) darum, weil etwas ist, etwas anderes sein müsse, mithin wie etwas überhaupt Ursache sein könne, oder 3) wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, dass eines

a. Kategorien bekommen objektive Gültigkeit nur durch Beziehung auf eine Anschauung.

*) Durch die Wirklichkeit eines Dinges, setze ich freilich mehr, als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloss eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung.

[1]) Diese allgemeine Anmerkung ist Zusatz von B.

[1]) Der Zusatz von B bringt nichts wesentlich Neues. Die Dialektik kommt vorzeitig zum Wort, indem eingeschärft wird, dass die Kategorien nie Erkenntniss von Dingen an sich verschaffen können. Dementsprechend wird auch in d als Resultat des dritten Abschnittes die Grenzbestimmung in den Vordergrund gestellt. c schliesst sich an die Widerlegung des Idealismus an: innere Anschauung ist nur auf Grund äusserer möglich.

derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge, und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statthaben könne, lässt sich gar nicht aus blossen Begriffen einsehen. Eben dieses gilt auch von den übrigen Kategorien, z. B. wie ein Ding mit vielen zusammen einerlei, d. i. eine Grösse sein könne u. s. w. So lange es also an Anschauung fehlt, weiss man nicht, ob man durch die Kategorien ein Objekt denkt, und ob ihnen auch überall gar irgend ein Objekt zukommen könne, und so bestätigt sich, dass sie für sich gar keine *Erkenntnisse*, sondern blosse *Gedankenformen* sind, um aus gegebenen Anschauungen Erkenntnisse zu
289 machen. — Eben daher kommt es auch, dass aus blossen Kategorien kein synthetischer Satz gemacht werden kann. Z. B. in allem Dasein ist Substanz, d. i. etwas, was nur als Subjekt und nicht als blosses Prädikat existiren kann; oder, ein jedes Ding ist ein Quantum u. s. w. wo gar nichts ist, was uns dienen könnte, über einen gegebenen Begriff hinauszugehen und einen andern damit zu verknüpfen. Daher es auch niemals gelungen ist, aus blossen reinen Verstandesbegriffen einen synthetischen Satz zu beweisen, z. B. den Satz: alles zufällig Existirende hat eine Ursache. Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, dass, ohne diese Beziehung, wir die Existenz des Zufälligen gar nicht begreifen, d. i. *a priori* durch den Verstand die Existenz eines solchen Dinges nicht erkennen könnten; woraus aber nicht folgt, dass eben dieselbe auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sei. Wenn man daher nach unserem Beweise des Grundsatzes der Kausalität zurück sehen will, so wird man gewahr werden, dass wir denselben nur von Objekten möglicher Erfahrung beweisen konnten: alles, was geschieht (eine jede Begebenheit) setzt eine Ursache voraus, und zwar so, dass wir ihn auch nur als Princip der Möglichkeit der Erfahrung, mithin der *Erkenntniss* eines in der *empirischen Anschauung* gegebenen Objekts, und nicht aus blossen Begriffen beweisen konnten. Dass gleichwohl der Satz: alles Zufällige müsse eine Ursache haben, doch jedermann aus
290 blossen Begriffen klar einleuchte, ist nicht zu leugnen; aber alsdenn ist der Begriff des Zufälligen schon so gefasst, dass er nicht die Kategorie der Modalität (als etwas, dessen Nichtsein sich denken lässt) sondern die der Relation (als etwas, das nur als Folge von einem andern existiren kann) enthält, und da ist es freilich

b. Aus blossen Kategorien können daher synthetische Sätze 1) nicht gemacht

2) nicht bewiesen werden.

ein identischer Satz: Was nur als Folge existiren kann, hat seine Ursache. In der That, wenn wir Beispiele vom zufälligen Dasein geben sollen, berufen wir uns immer auf *Veränderungen* und nicht bloss auf die Möglichkeit des *Gedankens vom Gegenteil*.*)
Veränderung aber ist Begebenheit, die als solche nur 291
durch eine Ursache möglich, deren Nichtsein also für sich möglich ist, und so erkennt man die Zufälligkeit daraus, dass etwas nur als Wirkung einer Ursache existiren kann; wird daher ein Ding als zufällig angenommen, so ist's ein analytischer Satz, zu sagen, es habe eine Ursache.

c. Die in a erwähnte Anschauung muss stets eine äussere sein.

Noch merkwürdiger aber ist, dass wir, um die Möglichkeit der Dinge, zufolge der Kategorien, zu verstehen, und also die *objektive Realität* der letzteren darzuthun, nicht bloss Anschauungen, sondern sogar immer *äussere Anschauungen* bedürfen. Wenn wir z. B. die reinen Begriffe der *Relation* nehmen, so finden wir, dass 1) um dem Begriffe der *Substanz* korrespondirend etwas *Beharrliches* in der Anschauung zu geben, (und dadurch die objektive Realität dieses Begriffs darzuthun) wir eine Anschauung im Raume (der Materie) bedürfen, weil der Raum allein beharrlich bestimmt, die Zeit aber, mithin alles, was im inneren Sinne ist, beständig fliesst. 2) Um *Veränderung*, als die dem Begriffe der *Kausalität* korrespondirende Anschauung, darzustellen, müssen wir Bewegung, als Veränderung im Raume, zum Beispiele nehmen, ja sogar dadurch allein können wir uns Veränderungen, deren Möglichkeit kein reiner Verstand begreifen kann, anschaulich machen. Veränderung ist Verbindung kontradiktorisch einander entgegengesetzter

*) Man kann sich das Nichtsein der Materie leicht denken, aber die Alten folgerten daraus doch nicht ihre Zufälligkeit. Allein selbst der Wechsel des Seins und Nichtseins eines gegebenen Zustandes eines Dinges, darin alle Veränderung besteht, beweiset gar nicht die Zufälligkeit dieses Zustandes, gleichsam aus der Wirklichkeit seines Gegenteils, z. B. die Ruhe eines Körpers, welche auf die Bewegung folgt, noch nicht die Zufälligkeit der Bewegung desselben daraus, weil die erstere das Gegenteil der letzteren ist. Denn dieses Gegenteil ist hier nur logisch, nicht realiter dem anderen *entgegengesetzt*. Man müsste beweisen, dass, *anstatt* der Bewegung im vorhergehenden Zeitpunkte, es möglich gewesen, dass der Körper *damals* geruht hätte, um die Zufälligkeit seiner Bewegung zu beweisen, nicht dass er *hernach* ruhe; denn da können beide Gegenteile gar wohl mit einander bestehen.[1])

[1]) Hiermit in Widerspruch steht S. 301/2.

Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges.
Wie es nun möglich sei, dass aus einem gegebenen
292 Zustande ein ihm entgegengesetzter desselben Dinges
folge, kann nicht allein keine Vernunft sich ohne Beispiel begreiflich, sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen, und diese Anschauung ist die der Bewegung eines Punkts im Raume, dessen Dasein in verschiedenen Oertern (als eine Folge entgegengesetzter Bestimmungen) zuerst uns allein Veränderung anschaulich macht; denn, um uns nachher selbst innere Veränderungen denkbar zu machen, müssen wir die Zeit, als die Form des inneren Sinnes, figürlich durch eine Linie, und die innere Veränderung durch das Ziehen dieser Linie (Bewegung), mithin die successive Existenz unser selbst in verschiedenem Zustande durch äussere Anschauung uns fasslich machen; wovon der eigentliche Grund dieser ist, dass alle Veränderung etwas Beharrliches in der Anschauung voraussetzt, um auch selbst nur als Veränderung wahrgenommen zu werden, im inneren Sinn aber gar keine beharrliche Anschauung angetroffen wird. — Endlich ist die Kategorie der **Gemeinschaft**, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht durch die blosse Vernunft zu begreifen, und also die objektive Realität dieses Begriffs ohne Anschauung, und zwar äussere im Raum, nicht einzusehen möglich. Denn wie will man sich die Möglichkeit denken, dass, wenn mehrere Substanzen existiren, aus der Existenz der einen auf die Existenz der andern wechselseitig etwas (als Wirkung) folgen könne, und also, weil in der ersteren etwas ist,
293 darum auch in den andern etwas sein müsse, was aus
der Existenz der letzteren allein nicht verstanden werden kann? denn dieses wird zur Gemeinschaft erfordert, ist aber unter Dingen, die sich ein jedes durch seine Subsistenz völlig isoliren, gar nicht begreiflich. Daher **Leibnitz**, indem er den Substanzen der Welt, nur, wie sie der Verstand allein denkt, eine Gemeinschaft beilegte, eine Gottheit zur Vermittelung brauchte; denn aus ihrem Dasein allein schien sie ihm mit Recht unbegreiflich. Wir können aber die Möglichkeit der Gemeinschaft (der Substanzen als Erscheinungen) uns gar wohl fasslich machen, wenn wir sie uns im Raume, also in der äusseren Anschauung vorstellen. Denn dieser enthält schon *a priori* formale äussere Verhältnisse als Bedingungen der Möglichkeit der realen (in Wirkung und Gegenwirkung, mithin der Gemeinschaft) in sich. —

Eben so kann leicht dargethan werden, dass die Möglichkeit der Dinge als Grössen, und also die objektive Realität der Kategorie der Grösse, auch nur in der äusseren Anschauung könne dargelegt, und vermittelst ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden. Allein ich muss, um Weitläuftigkeit zu vermeiden, die Beispiele davon dem Nachdenken des Lesers überlassen.

Die ganze Bemerkung ist von grosser Wichtigkeit, nicht allein um unsere vorhergehende Widerlegung des Idealismus zu bestätigen, sondern vielmehr noch, um, wenn vom Selbsterkenntnisse aus dem blossen inneren Bewusstsein und der Bestimmung unserer Natur ohne 294
Beihülfe äusserer empirischer Anschauungen die Rede sein wird, uns die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntniss anzuzeigen.

d. Resultat des dritten Abschnittes (System. Vorst. etc.).

Die letzte Folgerung aus diesem ganzen Abschnitte ist also: Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nichts weiter als Principien *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung, und auf die letztere allein beziehen sich auch alle synthetische Sätze *a priori*, ja ihre Möglichkeit beruht selbst gänzlich auf dieser Beziehung.

Der

transscendentalen Doktrin der Urteilskraft

(oder Analytik der Grundsätze)

drittes Hauptstück.

Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phaenomena und Noumena.*[1])

I. a. Einleitung.

Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein duchreiset, und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen,

[1]) Dieser Abschnitt bringt nichts wesentlich Neues; er fasst noch einmal die Lehre von der Beschränkung der Kategorien auf die Erfahrung und von der Unmöglichkeit einer Erkenntniss der Dinge an sich zusammen und kommt zu dem Schluss, dass der Be-

und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel, und durch die Natur

griff des Noumenon keine positive, die Erkenntniss erweiternde, wohl aber negative, die Sinnlichkeit beschränkende Bedeutung hat. Bemerkenswert ist die Ueberschrift, nach welcher es sich gar nicht um die Existenz von Dingen an sich, sondern um ihre Erkennbarkeit (νοεῖσθαι) handelt. Kant selbst hat auch nie an ihrer Existenz gezweifelt; schon seine Entwickelung, durch welche er zum Idealismus getrieben wurde, schliesst diesen Zweifel gänzlich aus. Die konsequente Durchführung seines Systems führt aber zur völligen Ungewissheit betreffs der Dinge an sich: nicht nur können sie nicht erkannt werden, man kann auch nicht wissen, ob sie überhaupt da sind, weil keine Kategorie zu ihnen überleiten kann. Dadurch dass Kant nun hier an seiner eigentlichen Privatansicht festhält, dort aber von den Konsequenzen seines Systems zu grösseren oder kleineren Koncessionen genötigt wird, kommt Dunkelheit in den vorliegenden Abschnitt und Ungleichheit der Behandlung auch in seine einzelnen früher selbständigen Teile.

Denn auch dieser Abschnitt kann nach meiner Ansicht nicht zu einer Zeit geschrieben sein; dann wären die vielen Wiederholungen derselben Gedanken, von denen doch die späteren auf die früheren keinen Bezug nehmen, nicht erklärlich. Meine aus den allgemeinen Verhältnissen des Abschnittes geschöpfte Annahme wird speciell dadurch bestätigt, dass IV (in der Relation von A natürlich) ursprünglich sich direkt an die Ueberschrift angeschlossen haben muss. Das fordert der Anfang von IV und der Satz: „wie wir bisher vorgegeben haben“ (am Ende von IV a 1), der sich offenbar auf die ganze Analytik, soweit sie im „kurzen Abriss“ enthalten war, bezieht und in seiner Bezugnahme auf I—III des vorliegenden Abschnitts gar keinen Sinn hat. Im „kurzen Abriss“ wird an der hiesigen Stelle zum ersten Mal eingehend untersucht, ob nicht auch ein transscendenter Gebrauch der Kategorien möglich ist, und der diesbezüglich aufgeworfene Zweifel widerlegt. Bisher war im „kurzen Abriss“ nur die objektive Gültigkeit der Kategorien beweisen, ihre völlige Beschränkung auf Erfahrung aber zwar gleichsam anmerkungsweise gelehrt, doch nicht bewiesen. Von letzterer Lehre gebraucht Kant daher im Hinblick auf die Analytik des „kurzen Abrisses“ den sehr passenden Ausdruck: „wie wir bisher vorgegeben haben“, der in seinem jetzigen Zusammenhang, auf I—III bezogen, alle Bedeutung verliert.

II, III, V nehmen Bezug auf die Problemstellzng der vervollständigten Einleitung, II und III ausserdem auch auf den Schematismus — alles Anzeichen, dass diese Abschnitte später eingefügt sind. Sie werden zunächst unabhängig von einander verfasst sein, I und V kamen wohl am spätesten hinzu als Einleitung und Schluss. I a hat Aehnlichkeit mit Refl. 1134 (in Erdmanns „Reflexionen zur Kritik d. r. V.“).

Vielleicht ist auch IV a (in A) keine einheitliche Konception. Ich habe einen klaren Gedankengang hineinzubringen versucht, aber es ist nicht ohne einige Gewaltsamkeiten abgegangen. Vielleicht sind die Schwierigkeiten leichter durch die Annahme zu lösen, das 2 und 4 später eingeschoben worden sind. Die Relation in B ist nur klarer als die in A, inhaltlich sind beide nicht verschieden; der etwas verwirrende Ausdruck „transscendentales Objekt“ fehlt in B, die Teilung in positive und negative Noumena ist in Grunde auch in A schon enthalten, nur nicht klar ausgedrückt.

selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben 295
von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitz des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwimmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann. Ehe wir uns aber auf dieses Meer wagen, um es nach allen Breiten zu durchsuchen, und gewiss zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei, so wird es nützlich sein, zuvor noch einen Blick auf die Karte des Landes zu werfen, das wir eben verlassen wollen, und erstlich zu fragen, ob wir mit dem, was es in sich enthält, nicht allenfalls zufrieden sein könnten, oder auch aus Not zufrieden sein müssen, wenn es sonst überall keinen Boden gibt, auf dem wir uns anbauen könnten; zweitens, unter welchem Titel wir denn selbst dieses Land besitzen, und uns wider alle feindselige Ansprüche gesichert halten können. Obschon wir diese Fragen in dem Lauf der Analytik schon hinreichend beantwortet haben, so kann doch ein summarischer Ueberschlag ihrer Auflösungen die Ueberzeugung dadurch verstärken, dass er die Momente derselben in einem Punkt vereinigt.

b. Die Analytik zeigt, dass die Kategorien die Erfahrung möglich machen und nnr von ihr gelten.

Wir haben nämlich gesehen: dass alles, was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das habe er dennoch zu keinem andern Behuf, als lediglich zum Erfahrungsgebrauch. Die Grundsätze 296
des reinen Verstandes, sie mögen nun *a priori* konstitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloss regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema[1]) zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst erteilt, und auf welche die Erscheinungen, als *data* zu einem möglichen Erkenntnisse, schon *a priori* in Beziehung und Einstimmung stehen müssen.

c. Scheinbare Zwecklosigkeit der bisherigen Untersuchungen.

Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein *a priori* wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Erkenntniss mit Objekten, dadurch,

[1]) = reine Form.

dass sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung, als des Inbegriffes aller Erkenntniss, darin uns Objekte gegeben werden mögen, in sich enthalten, so scheint es uns doch nicht genug, sich bloss dasjenige vortragen zu lassen, was wahr ist, sondern, was man zu wissen begehrt. Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloss empirischen Gebrauche des Verstandes, auch ohne so subtile Nachforschung, von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vorteil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht wert. Nun kann man zwar hierauf antworten, dass kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntniss nachteiliger sei, als der,
297 so den Nutzen jederzeit zum voraus wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einlässt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde.
d. Nutzen der festen Grundbestimmung.
Allein es gibt doch einen Vorteil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschung begreiflich, und zugleich angelegentlich gemacht werden kann, nämlich diesen: dass der bloss mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniss nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen, und zu wissen, was innerhalb oder ausserhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet, und sich in Wahn und Blendwerke verirrt.

II. a) Die Kategorien sind auf den Erfahrungsgebrauch beschränkt, weil

Dass also der Verstand von allen seinen Grundsätzen *a priori*, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transscendentalen Gebrauch machen könne, ist ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, in wichtige
298 Folgen hinaussieht. Der transscendentale[1]) Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser:

[1]) = transscendent.

dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloss auf Erscheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird.

b) jeder Begriff sich auf eine empirische Anschauung beziehen muss und

Dass aber überall nur der letztere stattfinden könne, ersiehet man daraus. Zu jedem Begriff wird erstlich die logiche Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt, und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn, und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Funktion enthalten mag, aus etwanigen *datis* einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die blosse Form ist. Also beziehen sich alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch *a priori* möglich sein mögen, dennoch auf empirische Anschauungen, d. i. auf *data* zur möglichen Erfahrung. Ohne dieses haben sie gar keine objektive Gültigkeit, sondern sind ein blosses Spiel, es sei der Einbildungskraft, oder des Verstandes, respektive mit ihren Vorstellungen. Man
nehme nur die Begriffe der Mathematik zum Beispiele, 299
und zwar erstlich in ihren reinen Anschauungen. Der Raum hat drei Abmessungen, zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein u. s. w. Obgleich alle diese Grundsätze und die Vorstellung des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig *a priori* im Gemüt erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen. Daher erfordert man auch, einen abgesonderten Begriff sinnlich zu machen, d. i. das ihm korrespondirende Objekt in der Anschauung darzulegen, weil, ohne dieses, der Begriff (wie man sagt) ohne Sinn, d. i. ohne Bedeutung bleiben würde. Die Mathematik erfüllt diese Forderung durch die Konstruktion der Gestalt, welche eine den Sinnen gegenwärtige (obzwar *a priori* zu Stande gebrachte) Erscheinung ist. Der Begriff der Grösse sucht in eben der Wissenschaft seine Haltung und Sinn in der Zahl, diese aber an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts, oder den Strichen und Punkten, die vor Augen gestellt werden. Der Begriff bleibt immer

a priori erzeugt, samt den synthetischen Grundsätzen oder Formeln aus solchen Begriffen; aber der Gebrauch derselben, und Beziehung auf angebliche Gegenstände kann am Ende doch nirgends, als in der Erfahrung gesucht werden, deren Möglichkeit (der Form nach) jene *a priori* enthalten.

300 Dass dieses aber auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus gesponnenen Grundsätzen sei, erhellet auch daraus: dass wir sogar keine einzige derselben [real] definiren[, d. i. die Möglichkeit ihres Objekts verständlich machen][I]) können, ohne uns sofort zu Bedingungen der Sinnlichkeit, mithin der Form der Erscheinungen herabzulassen, als auf welche, als ihre einzige Gegenstände, sie folglich eingeschränkt sein müssen, weil, wenn man diese Bedingung wegnimmt, alle Bedeutung, d. i. Beziehung aufs Objekt wegfällt, und man durch kein Beispiel sich selbst fasslich machen kann, was unter dergleichen Begriffen denn eigentlich für ein Ding gemeint sei.[II])

c) keine Definition der Kategorien ohne Bezug auf die Sinnlichkeit möglich ist.

[I]) Zusatz von B.

[II]) Hier hat A noch folgende Sätze: „Oben[1]) bei Darstellung der Tafel der Kategorien, überhoben wir uns der Definition einer jeden derselben dadurch: dass unsere Absicht, die lediglich auf den synthetischen Gebrauch derselben geht, sie nicht nötig mache, und man sich mit unnötigen Unternehmungen keiner Verantwortung aussetzen müsse, deren man überhoben sein kann. Das war keine Ausrede, sondern eine nicht unerhebliche Klugheitsregel, sich nicht sofort ans Definiren zu wagen, und Vollständigkeit oder Präcision in der Bestimmung des Begriffs zu versuchen oder vorzugeben, wenn man mit irgend einem oder andern Merkmale desselben auslangen kann, ohne eben dazu eine vollständige Herzählung aller derselben, die den ganzen Begriff ausmachen, zu bedürfen. Jetzt aber zeigt sich, dass der Grund dieser Vorsicht noch tiefer liege, nämlich, dass wir sie nicht definiren konnten, wenn wir auch wollten*), sondern, wenn man alle Bedingungen der Sinnlichkeit wegschafft, die sie als Begriffe eines möglichen empirischen Gebrauchs auszeichnen, und sie für Begriffe von Dingen überhaupt (mithin von transscendentalem Gebrauch) nimmt, bei ihnen gar nichts weiter zu thun sei, als die

*) „Ich verstehe hier die Realdefinition, welche nicht bloss dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (*definitum*) jederzeit sicher erkannt werden kann, und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde also diejenige sein, welche nicht bloss einen Begriff, sondern zugleich die objektive Realität desselben deutlich macht. Die mathematischen Erklärungen, welche den Gegenstand, dem Begriffe gemäss, in der Anschauung darstellen, sind von der letzteren Art.“

[1]) B. S. 108/9. Vgl. daselbst Anm. 1).

Den Begriff der Grösse überhaupt kann niemand
erklären, als etwa so: dass sie die Bestimmung eines
Dinges sei, dadurch, wie vielmal eines in ihm gesetzt
ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal
gründet sich auf die successive Wiederholung, mithin
auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in
derselben. Realität kann man im Gegensatze mit der
Negation nur alsdenn erklären, wenn man sich eine Zeit
(als den Inbegriff von allem Sein) gedenkt, die entweder
womit erfüllet, oder leer ist. Lasse ich die Beharrlichkeit
(welche ein Dasein zu aller Zeit ist) weg, so bleibt
mir zum Begriffe der Substanz nichts übrig, als die
logische Vorstellung vom Subjekt, welche ich dadurch
zu realisiren vermeine: dass ich mir etwas vorstelle,
welches bloss als Subjekt (ohne wovon ein Prädikat zu
sein) stattfinden kann. Aber nicht allein, dass ich gar 301
keine Bedingungen weiss, unter welchen denn dieser
logische Vorzug irgend einem Dinge eigen sein werde: so
ist auch gar nichts weiter daraus zu machen und nicht die
mindeste Folgerung zu ziehen, weil dadurch gar kein Ob-
jekt des Gebrauchs dieses Begriffs bestimmt wird, und
man also gar nicht weiss, ob dieser überall irgend etwas
bedeute. Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich
die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas anderes
nach einer Regel folgt,) in der reinen Kategorie nichts
weiter finden, als dass es so etwas sei, woraus
sich auf das Dasein eines andern schliessen lässt, und
es würde dadurch nicht allein Ursache und Wirkung gar
nicht von einander unterschieden werden können, sondern
weil dieses Schliessenkönnen doch bald Bedingungen er-
fordert, von denen ich nichts weiss, so würde der Be-
griff gar keine Bestimmung haben, wie er auf irgend ein
Objekt passe. Der vermeinte Grundsatz: alles Zufällige
hat eine Ursache, tritt zwar ziemlich gravitätisch auf,
als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein,
frage ich: was versteht ihr unter zufällig? und ihr ant-
wortet: dessen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern
wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseins er-
kennen wollt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der
Erscheinungen eine Succession und in dieser ein Dasein,

logische Funktion in Urteilen als die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst anzusehen, ohne doch im mindesten anzeigen zu können, wo sie denn ihre Anwendung und ihr Objekt, mithin wie sie im reinen Verstande ohne Sinnlichkeit irgend eine Bedeutung und objektive Gültigkeit haben können."

welches auf das Nichtsein folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechsel vorstellt[1]); denn, dass das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist
302 eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe notwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weitem nicht hinreichend ist; wie ich denn eine jede existirende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objektive Zufälligkeit derselben in ihrem Dasein, d. i. die Möglichkeit seines Nichtseins an sich selbst, gar nicht schliessen kann. Was den Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen: dass, da die reinen Kategorien der Substanz sowohl, als Kausalität, keine das das Objekt bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Kausalität in der Beziehung der Substanzen auf einander *(commercium)* eben so wenig derselben fähig sei. Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte. Denn das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffs (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand korrespondirt) zu unterschieben, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen.*)

*) Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen, und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben,) weggenommen wird, und es bleibt denn nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. dass der Begriff (Gedanke) möglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Objekt beziehe, und also irgend etwas bedeute. [1])

[1]) Statt dieser Anmerkung findet sich im Texte von A nach: „zufrieden stellen." Folgendes: „Es hat etwas Befremdliches und sogar Widersinniges an sich, dass ein Begriff sein soll, dem doch eine Bedeutung zukommen muss, der aber keiner Erklärung fähig wäre. Allein hier hat es mit den Kategorien diese besondere Bewandtniss, dass sie nur vermittelst der allgemeinen sinnlichen Bedingung eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenstand haben können, diese Bedingung aber aus der reinen Kategorie weggelassen worden, da diese denn nichts, als die logische Funktion enthalten kann, das Mannigfaltige unter einen Begriff zu bringen. Aus dieser Funktion, d. i. der Form des Begriffs allein kann aber gar nichts erkannt und unterschieden werden, welches

[1]) Dies steht in Widerspruch zu B. S. 290 Anm., nach welcher Zufälligkeit nicht durch den Wechsel bewiesen wird, sondern nur dadurch, dass ein Zustand zugleich sein und nicht sein kann.

Hieraus fliesst nun unwidersprechlich: dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können, und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, auf Gegenstände der Sinne, niemals aber auf Dinge überhaupt, (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen,) bezogen werden können. 303

d) Wiederholung von a).

Die transscendentale Analytik hat demnach dieses wichtige Resultat: dass der Verstand *a priori* niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipiren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne. Seine Grundsätze sind bloss Principien der Exposition der Erscheinungen, und der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaasst, von

Objekt darunter gehöre, weil eben von der sinnlichen Bedingung, unter der überhaupt Gegenstände unter sie gehören können, abstrahirt worden. Daher bedürfen die Kategorien, noch über den reinen Verstandesbegriff, Bestimmungen ihrer Anwendung auf Sinnlichkeit überhaupt (Schemate), und sind ohne diese keine Begriffe, wodurch ein Gegenstand erkannt und von andern unterschieden würde, sondern nur soviel Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken und ihm nach irgend einer Funktion des Verstandes seine Bedeutung (unter noch erforderlichen Bedingungen) zu geben, d. i. ihn zu definiren: selbst können sie also nicht definirt werden. Die logischen Funktionen der Urteile überhaupt: Einheit und Vielheit, Bejahung und Verneinung, Subjekt und Prädikat, können ohne einen Zirkel zu begehen, nicht definirt werden, weil diese Definition doch selbst ein Urteil sein, und also diese Funktion schon enthalten müsste. Die reinen Kategorien sind aber nichts anders, als Vorstellungen der Dinge überhaupt, so fern das Mannigfaltige ihrer Anschauung durch eine oder andere dieser logischen Funktionen gedacht werden muss[1]): Grösse ist die Bestimmung, welche nur durch ein Urteil, das Quantität hat, (*iudicium commune*) Realität diejenige, die nur durch ein bejahend Urteil gedacht werden kann, Substanz, was, in Beziehung auf die Anschauung, das letzte Subjekt aller andern Bestimmungen sein muss. Was das nun aber für Dinge sein, in Ansehung deren man sich dieser Funktion viel mehr, als einer andern bedienen müsse, bleibt hiebei ganz unbestimmt: mithin haben die Kategorien ohne die Bedingung der sinnlichen Anschauung, dazu sie die Synthesis enthalten, gar keine Beziehung auf irgend ein bestimmtes Objekt, können also keines definiren, und haben folglich an sich selbst keine Gültigkeit objektiver Begriffe.“

[1]) Diese Erklärung steht wenig verändert in B am Schluss von § 14 (S. 128).

Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität) muss dem bescheidenen, einer blossen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen.

III. Die Kategorien haben nur unter der Bedingung eines Schemas objektive Gültigkeit.

304 Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen. Ist die Art dieser Anschauung auf keinerlei Weise gegeben, so ist der Gegenstand bloss transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nämlich die Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt. Durch eine reine Kategorie nun, in welcher von aller Bedingung der sinnlichen Anschauung, als der einzigen, die uns möglich ist, abstrahirt wird, wird also kein Objekt bestimmt, sondern nur das Denken eines Objekts überhaupt, nach verschiedenen *modis*, ausgedrückt. Nun gehört zum Gebrauche eines Begriffs noch eine Funktion der Urteilskraft, wodurch ein Gegenstand unter ihm subsumirt wird, mithin die wenigstens formale Bedingung, unter der etwas in der Anschauung gegeben werden kann. Fehlt diese Bedingung der Urteilskraft, (Schema) so fällt alle Subsumtion weg; denn es wird nichts gegeben, was unter den Begriff subsumirt werden könnte. Der bloss transscendentale Gebrauch also der Kategorien ist in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand. Hieraus folgt, dass die reine Kategorie auch zu keinem synthetischen Grundsatz *a priori* zulange, und dass die Grundsätze des reinen Verstandes nur von empirischem, niemals aber von transscendentalem Ge-
305 brauche sind, über das Feld möglicher Erfahrung hinaus aber es überall keine synthetische Grundsätze *a priori* geben könne.

Es kann daher ratsam sein, sich also auszudrücken: die reinen Kategorien, ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit, haben bloss transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauch, weil dieser an sich selbst unmöglich ist, indem ihnen alle Bedingungen irgend eines Gebrauchs (in Urteilen) abgehen, nämlich die formalen Bedingungen der Subsumtion irgend eines angeblichen Gegenstandes unter diese Begriffe. Da sie also (als bloss reine Kategorien) nicht von empirischem Gebrauche sein sollen, und von transscendentalem nicht sein können, so sind sie von gar keinem Gebrauche, wenn man sie von aller Sinnlichkeit absondert, d. i. sie können auf gar keinen angeblichen Gegenstand

angewandt werden; vielmehr sind sie bloss die reine Form des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände überhaupt und des Denkens, ohne doch durch sie allein irgend ein Objekt denken oder bestimmen zu können.

[1]) Es liegt indessen hier eine schwer zu vermeidende Täuschung zum Grunde. Die Kategorien gründen sich

IV a 1. Die Kategorien bedeuten

[1]) Statt der folgenden vier Absätze bis zu den Worten: „nur in negativer Bedeutung verstanden werden." hat A Folgendes:

„Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen *Phaenomena*. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind, und gleich wohl als solche einer Anschauung, obgleich nicht einer sinnlichen (als *coram intuitu intellectuali)* gegeben werden können; so würden dergleichen Dinge *Noumena (intelligibilia)* heissen.

IV a 1. Der aus der Aesthetik hervorgehende Begriff der „Erscheinung" weist zurück auf ein derselben zu Grunde liegendes Noumenon, welches nur Gegenstand einer reinen Verstandeserkenntniss sein kann und so scheinbar die Möglichkeit eines reinen Gebrauchs der Kategorien (zwecks Erkenntniss der Noumena) eröffnet;

Nun sollte man denken, dass der durch die transscendentale Aesthetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objektive Realität der *Noumenorum* an die Hand gebe und die Einteilung der Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena*, mithin auch der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt (*mundus sensibilis et intelligibilis)* berechtige, und zwar so, dass der Unterschied hier nicht bloss die logische Form der undeutlichen oder deutlichen Erkenntniss eines und desselben Dinges, sondern die Verschiedenheit treffe, wie sie unserer Erkenntniss gegeben werden können, und nach welcher sie an sich selbst, der Gattung nach, von einander unterschieden sein. Denn wenn uns die Sinne etwas bloss vorstellen, wie es erscheint, so muss dieses etwas doch auch an sich selbst ein Ding und ein Gegenstand einer nicht sinnlichen Anschauung, d. i. des Verstandes sein, d. i. es muss eine Erkenntniss möglich sein, darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird, und welche allein schlechthin objektive Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, da hingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur erkannt werden, wie sie erscheinen. Also würde es, ausser dem empirischen Gebrauche der Kategorien (welcher auf sinnliche Bedingungen eingeschränkt ist), noch einen reinen und doch objektiv gültigen geben, und wir können nicht behaupten, wie wir bisher vorgegeben haben: dass unsere reinen Verstandeserkenntnisse überall nichts weiter wären, als Principien der Exposition der Erscheinung, die auch *a priori* nicht weiter, als auf die formale Möglichkeit der Erfahrung gingen, denn hier stände ein ganz anderes Feld für uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht, (vielleicht auch gar angeschaut,) die nicht minder, ja noch weit edler unsern reinen Verstand beschäftigen könnte.

Alle unsere Vorstellungen werden in der That durch den Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts, als Vorstellungen, sind, so bezieht sie der Verstand auf ein etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses etwas ist in so fern nur das transscendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern welches nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegen-

2. nun beziehen wir zwar in der That alle unsere Vorstellungen (die Erscheinungen) auf irgend ein Objekt ausserhalb der Erschei-

nichts ohne Beziehung auf Sinnnungswelt, können dasselbe aber vermöge der Kategorien auf keine Weise erkennen; 3. richtig verstanden ist mit dem Begriff der „Erscheinung" zwar der Begriff des „Noumena" gegeben, aber letzteres hat dann nur negative, die Sinnlichkeit beschränkende Bedeutung, keine positive, die Erkenntniss erweiternde, wozu eine intellektuelle Anschau-

ihrem Ursprunge nach nicht auf Sinnlichkeit, wie die *Anschauungsformen*, Raum und Zeit; scheinen also

standes vereinigt. Dieses transscendentale Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen *Datis* absondern, weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegenstand der Erkenntniss an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.[1])

Eben um deswillen stellen nun auch die Kategorien kein besonderes, dem Verstande allein gegebenes Objekt vor, sondern dienen nur dazu, das transscendentale Objekt (den Begriff von etwas überhaupt) durch das, was in der Sinnlichkeit gegeben wird, zu bestimmen, um dadurch Erscheinungen unter Begriffen von Gegenständen empirisch zu erkennen.

Was aber die Ursache betrifft, weswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den *Phaenomenis* noch *Noumena* zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruhet sie lediglich darauf. Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjektiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transscendentalen Aesthetik, und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und ausser unserer Vorstellungsart sein kann, mithin, wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittel-

[1]) Ding an sich und transscendentales Objekt sind ein und dasselbe. Jeder Erscheinung muss etwas zu Grunde liegen, was in uns die Vorstellung der Erscheinung erregt und unabhängig von unserer Art, es anzuschauen, existirt. Jede Erscheinung weist also auf ein ihr zu Grunde liegendes Ding an sich hin. Und auf dieses müssen wir auch alle unsere Vorstellungen beziehen, um Einheit in dieselben hineinzubringen und sie zu vergegenständlichen. Das Ding an sich ist also hier das „Korrelat der Einheit der Apperception, zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung" dienend (vergl. die transsc. Deduktion in A, I 3 b und e und die Anmerkung zu 3), trägt also etwas bei zur Möglichkeit apriorischer Erkenntniss (indem es eben den Vorstellungen die Einheit gibt) und heisst wohl deshalb „*transscendentales* Objekt". Eigentlich liegt natürlich jeder Erscheinung ein Ding an sich oder „transscendentales Objekt" zu Grunde; da man aber von allen gleich wenig weiss, ist für uns ein Ding an sich so gut wie das andere. Kant redet deshalb auch von dem „Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe," also ganz in dem Sinn als ob der ganzen Erscheinungswelt nur *ein* transscendentales Objekt zu Grunde läge, von der Voraussetzung ausgehend, dass den Erscheinungen „etwas überhaupt" zu Grunde liegen muss, dass wir aber nicht wissen können, ob dies *Dinge* an sich sind oder *ein* Ding an sich (etwa wie der Schopenhauersche Wille). Nach Kants eigentlicher Ansicht (die bei jener Voraussetzung durch die Konsequenzen seines Systems zu Koncessionen gezwungen wurde) gibt es freilich eine Mehrheit von Dingen an sich, die er sich analog den Leibnitz'schen Monaden vorstellt.

eine über alle Gegenstände der Sinne erweiterte Anwendung zu verstatten. Allein sie sind ihrerseits wiederum nichts als Gedankenformen, die bloss das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstsein *a priori* zu vereinigen, und 306
da können sie, wenn man ihnen die uns allein mögliche Anschauung wegnimmt, noch weniger Bedeutung haben, als jene reine sinnliche Formen, durch die doch wenigstens ein Objekt gegeben wird, anstatt dass eine unserm Verstande eigene Verbindungsart des Mannigfaltigen, wenn diejenige Anschauung, darin dieses allein gegeben werden kann, nicht hinzu kommt, gar nichts bedeutet. — Gleichwohl liegt es doch schon in unserm Begriffe, wenn wir gewisse Gegenstände, als Erscheinungen,

lichkeit.

2. gleichwohl glauben wir

bare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet,) etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muss.

Hieraus entspringt nun der Begriff von einem *Noumenon*, der aber gar nicht positiv ist, und eine bestimmte Erkenntniss von irgend einem Dinge, sondern nur das Denken von etwas überhaupt bedeutet, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahire. Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenen zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug: dass ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muss noch überdem Grund dazu haben, eine andere Art der Anschauung, als die sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne; denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch. Wir haben zwar oben nicht beweisen können: dass die sinnliche Anschauung die einzige mögliche Anschauung überhaupt, sondern dass sie es nur für uns sei, wir konnten aber auch nicht beweisen: dass noch eine andere Art der Anschauung möglich sei, und, obgleich unser Denken von jeder Sinnlichkeit abstrahiren kann, so bleibt doch die Frage, ob es alsdenn nicht eine blosse Form eines Begriffs sei, und ob bei dieser Abtrennung überall ein Objekt übrig bleibe?

Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transscendentale Gegenstand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von etwas überhaupt. Dieser kann nicht das Noumenon heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloss von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also für alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorie denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen. Ein reiner Gebrauch der Kategorie ist zwar möglich, d. i. ohne Widerspruch, aber hat gar keine objektive Gültigkeit, weil sie auf keine Anschauung geht, die dadurch Einheit des Objekts bekommen sollte; denn die Kategorie ist doch eine blosse Funktion des Denkens, wodurch mir kein Gegenstand gegeben, sondern nur, was in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht wird."

ung gegeben sein müsste; (teilweise Wiederholung von 1);

4. ein Noumenon in positivem Sinne kann das der Erscheinung zum Grunde liegende Objekt nicht sein, weil uns die intellektuelle Anschauung fehlt, und Kategorien ohne Anschauung blosse Denkfunktionen sind die keine Erkenntniss geben.

durch sie Noumena erkennen zu können;

Sinnenwesen (*Phaenomena*) nennen, indem wir die Art, wie wir sie anschauen, von ihrer Beschaffenheit an sich selbst unterscheiden, dass wir entweder eben dieselben nach dieser letzteren Beschaffenheit, wenn wir sie gleich in derselben nicht anschauen, oder auch andere mögliche Dinge, die gar nicht Objekte unserer Sinne sind, als Gegenstände bloss durch den Verstand gedacht, jenen gleichsam gegenüber stellen, und sie Verstandeswesen (*Noumena*) nennen. Nun fragt sich: ob unsere reine Verstandesbegriffe nicht in Ansehung dieser letzteren Bedeutung haben, und eine Erkenntnissart derselben sein könnten?

3) aber von einem Noumenon im positiven Sinne können wir gar nicht reden, sondern nur im negativen.

Gleich anfangs aber zeigt sich hier eine Zweideutigkeit, welche grossen Missverstand veranlassen kann: dass, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloss Phänomen nennt, er sich zugleich ausser dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem Gegenstande an sich selbst macht, und sich daher
307 vorstellt, er könne sich auch von dergleichen Gegenstande Begriffe machen, und, da der Verstand keine andere als die Kategorien liefert, der Gegenstand in der letzteren Bedeutung wenigstens durch diese reinen Verstandesbegriffe müsse gedacht werden können, dadurch aber verleitet wird, den ganz unbestimmten Begriff von einem Verstandeswesen, als einem etwas überhaupt ausser unserer Sinnlichkeit, für einen bestimmten Begriff von einem Wesen, welches wir durch den Verstand auf einige Art erkennen könnten, zu halten.

Wenn wir unter Noumenon ein Ding verstehen, so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer Anschauungsart desselben abstrahiren; so ist dieses ein Noumenon im negativen Verstande. Verstehen wir aber darunter ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung, so nehmen wir eine besondere Anschauungsart an, nämlich die intellektuelle, die aber nicht die unsrige ist, von welcher wir auch die Möglichkeit nicht einsehen können, und das wäre das Noumenon in positiver Bedeutung.

Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. i. von Dingen, die der Verstand sich ohne diese Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht bloss als Erscheinungen, sondern als Dinge an sich selbst denken muss, von denen er aber in dieser Absonderung zugleich begreift, dass er von seinen Kategorien in dieser Art

sie zu erwägen, keinen Gebrauch machen könne, weil, da diese nur in Beziehung auf die Einheit der Anschauungen in Raum und Zeit Bedeutung haben, sie eben diese Einheit auch nur wegen der blossen Idealität des Raums und der Zeit durch allgemeine Verbindungsbegriffe *a priori* bestimmen können. Wo diese Zeiteinheit nicht angetroffen werden kann, mithin beim Noumenon, da hört der ganze Gebrauch, ja selbst alle Bedeutung der Kategorien völlig auf; denn selbst die Möglichkeit der Dinge, die den Kategorien entsprechen sollen, lässt sich gar nicht einsehen; weshalb ich mich nur auf das berufen darf, was ich in der allgemeinen Anmerkung zum vorigen Hauptstücke gleich zu Anfang anführte. Nun kann aber die Möglichkeit eines Dinges niemals bloss aus dem Nichtwidersprechen eines Begriffs desselben, sondern nur dadurch, dass man diesen durch eine ihm korrespondirende Anschauung belegt, bewiesen werden. Wenn wir also die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, so müssten wir eine andere Anschauung, als die sinnliche, zum Grunde legen, und alsdenn wäre der Gegenstand ein Noumenon in positiver Bedeutung. Da nun eine solche, nämlich die intellektuelle Anschauung, schlechterdings ausser unserem Erkenntnissvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keinesweges über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen, und den Sinnenwesen korrespondiren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandeswesen geben, auf 309 welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat, aber unsere Verstandesbegriffe, als blosse Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, reichen nicht im mindesten auf diese hinaus; was also von uns Noumenon genannt wird, muss als ein solches nur in negativer Bedeutung verstanden werden.]

b. Die Kategorien erstrecken sich zwar weiter als die Sinne, bestimmen aber dann keine Gegenstände mehr;

Wenn ich alles Denken (durch Kategorien) aus einer empirischen Erkenntniss wegnehme, so bleibt gar keine Erkenntniss irgend eines Gegenstandes übrig; denn durch blosse Anschauung wird gar nichts gedacht, und dass diese Affektion der Sinnlichkeit in mir ist, macht gar keine Beziehung von dergleichen Vorstellung auf irgend ein Objekt aus. Lasse ich aber hingegen alle Anschauung weg, so bleibt doch noch die Form des Denkens, d. i. die Art, dem Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung einen Gegenstand zu bestimmen. Daher erstrecken sich die Kategorien so fern weiter, als die

sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (der Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen. Sie bestimmen aber dadurch nicht eine grössere Sphäre von Gegenständen, weil, dass solche gegeben werden können, man nicht annehmen kann, ohne dass man eine andere, als sinnliche Art der Anschauung als möglich voraussetzt, wozu wir aber keinesweges berechtigt sind.

c) das Noumenon ist daher nur ein Grenzbegriff.

310 Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann. Der Begriff eines Noumenon, d. i. eines Dinges, welches gar nicht als Gegenstand der Sinne, sondern als ein Ding an sich selbst (lediglich durch einen reinen Verstand) gedacht werden soll, ist gar nicht widersprechend; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei. Ferner ist dieser Begriff notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen, und also, um die objektive Gültigkeit der sinnlichen Erkenntniss einzuschränken, (denn das übrige, worauf jene nicht reicht, heisst eben darum Noumena, damit man dadurch anzeige, jene Erkenntnisse können ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken). Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher *Noumenorum* gar nicht einzusehen, und der Umfang ausser der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt, als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns ausser dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon
311 ist also bloss ein Grenzbegriff, um die Anschauungen der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives ausser dem Umfange derselben setzen zu können.

Die Einteilung der Gegenstände in *Phaenomena* und *Noumena*, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt kann daher [in positiver Bedeutung][1]) gar

[1]) Zusatz von B.

nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen; denn man kann letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also nicht für objektivgültig ausgeben. Wenn man von den Sinnen abgeht, wie will man begreiflich machen, dass unsere Kategorien (welche die einzigen übrig bleibenden Begriffe für Noumena sein würden) noch überall etwas bedeuten, da zu ihrer Beziehung auf irgend einen Gegenstand, noch etwas mehr, als bloss die Einheit des Denkens, nämlich überdem eine mögliche Anschauung gegeben sein muss, darauf jene angewandt werden können? Der Begriff eines *Noumeni,* bloss problematisch genommen, bleibt demungeachtet nicht allein zulässig, sondern auch, als ein die Sinnlichkeit in Schranken setzender Begriff, unvermeidlich. Aber alsdenn ist das nicht ein besonderer intelliglibeler Gegenstand für unsern Verstand, sondern ein Verstand, für den es gehörete, ist selbst ein Problema, nämlich nicht diskursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht 312
sinnlichen Anschauung seinen Gegenstand zu erkennen, als von welchem wir uns nicht die geringste Vorstellung seiner Möglichkeit machen können. Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, dass er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) *Noumena* nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

d) In welchem Sinne man von einer Erkenntniss der Dinge, wie sie sind, sprechen kann.

Ich finde indessen in den Schriften der Neueren einen ganz andern Gebrauch der Ausdrücke eines *mundi sensibilis* und *intelligibilis**), der von dem Sinne der Alten ganz abweicht, und wobei es freilich keine Schwierigkeit hat, aber auch nichts als leere Wortkrämerei angetroffen wird. Nach demselben hat es einigen beliebt, den Inbegriff der Erscheinungen, so fern er angeschaut wird, die Sinnenwelt, so fern aber der Zusammenhang

*) Man muss nicht statt dieses Ausdrucks den einer intellektuellen Welt, wie man im deutschen Vortrag gemeinhin zu thun pflegt, brauchen; den intellektuell, oder sensitiv, sind nur die Erkenntnisse. Was aber nur ein Gegenstand der einen oder der anderen Anschauungsart sein kann, die Objekte also, müssen (unerachtet der Härte des Lauts) intelligibel oder sensibel heissen.][1]

[1]) Zusatz von B.

derselben nach allgemeinen Verstandesgesetzen gedacht
313 wird, die Verstandeswelt zu nennen. Die theoretische Astronomie, welche die blosse Beobachtung des gestirnten Himmels vorträgt, würde die erstere, die kontemplative dagegen (etwa nach dem Kopernicanischen Weltsystem, oder gar nach Newtons Gravitationsgesetzen erklärt) die zweite, nämlich eine intelligibele Welt vorstellig machen. Aber eine solche Wortverdrehung ist eine blosse sophistische Ausflucht, um einer beschwerlichen Frage auszuweichen, dadurch, dass man ihren Sinn zu seiner Gemütlichkeit herabstimmt. In Ansehung der Erscheinungen lässt sich allerdings Verstand und Vernunft brauchen; aber es fragt sich, ob diese auch noch einigen Gebrauch haben, wenn der Gegenstand nicht Erscheinung (*Noumenon*) ist, und in diesem Sinne nimmt man ihn, wenn er an sich bloss intelligibel, d. i. dem Verstande allein, und gar nicht den Sinnen gegeben, gedacht wird. Es ist also die Frage: ob ausser jenem empirischen Gebrauche des Verstandes (selbst in der Newtonschen Vorstellung des Weltbaues) noch ein transscendentaler möglich sei, der auf das Noumenon als einen Gegenstand gehe, welche Frage wir verneinend beantwortet haben.

Wenn wir denn also sagen: die Sinne stellen uns die Gegenstände vor, wie sie erscheinen, der Verstand aber, wie sie sind, so ist das letztere nicht in transscendentaler, sondern bloss empirischer Bedeutung zu nehmen, nämlich wie sie als Gegenstände der Erfahrung, im durchgängigen Zusammenhange der Erschei-
314 nungen, müssen vorgestellt werden, und nicht nach dem, was sie ausser der Beziehung auf mögliche Erfahrung, und folglich auf Sinne überhaupt, mithin als Gegenstände des reinen Verstandes sein mögen. Denn dieses wird uns immer unbekannt bleiben, so gar, dass es auch unbekannt bleibt, ob eine solche transscendentale (ausserordentliche) Erkenntniss überall möglich sei, zum wenigsten als eine solche, die unter unseren gewöhnlichen Kategorien steht. Verstand und Sinnlichkeit können bei uns nur in Verbindung Gegenstände bestimmen. Wenn wir sie trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen aber Vorstellungen, die wir auf keinen bestimmten Gegenstand beziehen können.

V. Aus Kategorien allein lassen sich keine syntheti-

Wenn jemand noch Bedenken trägt, auf alle diese Erörterungen, dem bloss transscendentalen Gebrauche der Kategorien zu entsagen, so mache er einen Versuch von

ihnen in irgend einer synthetischen Behauptung. Denn eine analytische bringt den Verstand nicht weiter, und da er nur mit dem beschäftigt ist, was in dem Begriffe schon gedacht wird, so lässt er es unausgemacht, ob dieser an sich selbst auf Gegenstände Beziehung habe, oder nur die Einheit des Denkens überhaupt bedeute, (welche von der Art, wie ein Gegenstand gegeben werden mag, völlig abstrahirt,) es ist ihm genug zu wissen, was in einem Begriffe liegt; worauf der Begriff selber gehen möge, ist ihm gleichgültig. Er versuche es demnach mit irgend einem synthetischen und vermeintlich transscen- 315
dentalen Grundsatze, als: alles, was da ist, existirt als Substanz, oder eine derselben anhängende Bestimmung: alles Zufällige existirt als Wirkung eines andern Dinges, nämlich seiner Ursache, u. s. w. Nun frage ich: woher will er diese synthetische Sätze nehmen, da die Begriffe nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern von Dingen an sich selbst (*Noumena*) gelten sollen? Wo ist hier das Dritte, welches jederzeit zu einem synthetischen Satze erfordert wird, um in demselben Begriffe, die gar keine logische (analytische) Verwandtschaft haben, mit einander zu verknüpfen? Er wird seinen Satz niemals beweisen, ja was noch mehr ist, sich nicht einmal wegen der Möglichkeit einer solchen reinen Behauptung rechtfertigen können, ohne auf den empirischen Verstandesgebrauch Rücksicht zu nehmen, und dadurch dem reinen und sinnenfreien Urteile völlig zu entsagen. So ist denn der Begriff reiner bloss intelligibeler Gegenstände gänzlich leer von allen Grundsätzen ihrer Anwendung, weil man keine Art ersinnen kann, wie sie gegeben werden sollten, und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen lässt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein anderes Objekt der Erkenntniss, ausser der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen.

schen Sätze bilden.

316

[1]) Anhang.

Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe

durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen.

I. Einleitung. a. Wesen der

Die Ueberlegung (*reflexio*) hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen

[1]) Darüber dass dieser Abschnitt eigentlich in die Dialektik gehört als Bekämpfung der alten Ontologie, wie ja auch seine Begriffe im wesentlichen aus der Baumgartenschen Ontologie stammen, s. Einleit. 2. Weiter ausgeführt und begründet ist diese Ansicht in Adickes, Kants Systematik S. 111—115, wo auch das Kuriosum am Ende des Abschnitts, die Tafel der Nichtse, die gebührende Würdigung findet.

Unmöglich kann Kant die „Amphibolie" in einem Zuge hingeschrieben haben, denn dreimal wird der Gedankengang völlig wiederholt, in II, IV, VII. Jedesmal handelt es sich um eine Kritik des Systems Leibnitz', wobei der Kategorientafel gemäss vier Punkte aus der Ontologie ausgewählt werden; an ihnen wird gezeigt, was für ein Unsinn in dieser Wissenschaft zu Stande kommt, wenn man Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt. IV hat noch an die Monadenlehre die prästabilirte Harmonie angeschlossen, welche sonst fehlt. VII definiert den Grundfehler Leibnitz' etwas anders als II und IV, doch kommt es auch hier auf eine Verwechselung der Erscheinungen mit Dingen an sich heraus, wenn auch auf Umwegen. VII nimmt gar keine Rücksicht auf Früheres und scheint mir ursprünglich eine selbstständige Reflexion gewesen sein, die später durch VI mit dem Vorhergehenden verbunden wurde. I, III, VI sind Einleitungen zu den betreffenden Hauptstücken. I und III haben denselben Inhalt: wenn Begriffe verglichen werden sollen (wie es in jedem Urteil geschieht), muss man zunächst auf das Erkenntnissvermögen zurückgehen, in welchen sie verglichen werden sollen. III/IV nehmen auf I/II Bezug, müssen also später sein; beide scheinen auch an die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A anzuknüpfen. V und VIII handeln von der Beschränkung der Kategorien auf Erfahrung und von der Unmöglichkeit, vermittelst ihrer Dinge an sich zu erkennen. V stammt wohl aus derselben Zeit wie III/IV, kann aber auch aus früherer Zeit sein und wäre dann erst später mit IV durch seinen ersten Satz als Klammer verbunden. VIII ist später geschrieben als VII, weil es schon auf den Schematismus Rücksicht nimmt (im ersten Satz). Im V und VIII geht es den Dingen an sich schlecht; die Konsequenzen des Systems kommen hier Kants Privatansichten gegenüber zu scharfer Geltung. Doch sind diese Stellen ebenso wenig wie ähnliche in dem Abschnitt über Phaenomena und Noumena der Art, dass man auf Grund ihrer verschiedene Entwicklungspunkte in Kants Ansichten über die Dinge an sich feststellen könnte. Vielmehr ist Kants Schwanken hier psychologisch völlig erklärlich und durch den Widerstreit seiner Privatansichten mit den Konsequenzen seines Systems notwendig bedingt.

Reflexion.

Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewusstsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnissquellen, durch welches allein ihr Verhältniss unter einander richtig bestimmt werden kann. Die erste Frage vor aller weiteren Behandlung unserer Vorstellungen ist die: in welchem Erkenntnissvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne, von denen sie verknüpft, oder verglichen werden? Manches Urteil wird aus Gewohnheit angenommen, oder durch Neigung geknüpft; weil aber keine Ueberlegung vorhergeht, oder wenigstens kritisch darauf folgt, so gilt es für ein solches, das im Verstand seinen Ursprung erhalten hat. Nicht alle Urteile bedürfen einer Untersuchung, d. i. einer Aufmerksamkeit auf die Gründe der Wahrheit; denn, wenn sie unmittelbar gewiss sind: z. B. zwischen zwei Punkten 317
kann nur eine gerade Linie sein; so lässt sich von ihnen kein noch näheres Merkmal der Wahrheit, als das sie selbst ausdrücken, anzeigen. Aber alle Urteile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer Ueberlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntnisskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntnisskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehörend unter einander verglichen werden, nenne ich die transscendentale Ueberlegung.

b. die Begriffe von den Verhältnissen, in welchen Vorstellungen zu einander stehen können.

Das Verhältniss aber, in welchem die Begriffe in einem Gemütszustande zu einander gehören können, ist das der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Inneren und des Aeuseren, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form). Die richtige Bestimmung dieses Verhältnisses beruhet darauf, in welcher Erkenntnisskraft sie subjektiv zu einander gehören, ob in der Sinnlichkeit oder dem Verstande. Denn der Unterschied der letzteren macht einen grossen Unterschied in der Art, wie man sich die ersten denken solle.

c. Diese Begriffe dürfen nicht Vergleichungs-

Vor allen objektiven Urteilen vergleichen wir die Begriffe, um auf die Einerleiheit (vieler Vorstellungen unter einem Begriffe) zum Behuf der allge-

begriffe

meinen Urteile, oder die Verschiedenheit derselben,
318 zu Erzeugung besonderer, auf die Einstimmung,

heissen, sondern

daraus bejahende, und den Widerstreit, daraus verneinende Urteile werden u. s. w., zu kommen. Aus diesem Grunde sollten wir, wie es scheint, die angeführten Begriffe Vergleichungsbegriffe nennen (*conceptus comparationis*).

d. Reflexionsbegriffe, da zu ihrer Anwendung transscendentale Reflexion gehört.

Weil aber, wenn es nicht auf die logische Form, sondern auf den Inhalt der Begriffe ankömmt, d. i. ob die Dinge selbst einerlei oder verschieden, einstimmig oder im Widerstreit sind u. s. w., die Dinge ein zwiefaches Verhältniss zu unserer Erkenntnisskraft, nämlich zur Sinnlichkeit und zum Verstande haben können, auf diese Stelle aber, darin sie gehören, die Art ankömmt, wie sie zu einander gehören sollen: so wird die transscendentale Reflexion, d. i. das Verhältniss gegebener Vorstellungen zu einer oder der anderen Erkenntnissart, ihr Verhältniss unter einander allein bestimmen können, und ob die Dinge einerlei oder verschieden, einstimmig oder widerstreitend sein u. s. w., wird nicht sofort aus den Begriffen selbst durch blosse Vergleichung (*comparatio*), sondern allererst durch die Unterscheidung der Erkenntnissart, wozu sie gehören, vermittelst einer transscendentalen Ueberlegung (*reflexio*) ausgemacht werden können. Man könnte also zwar sagen: dass die logische Reflexion eine blosse Komparation sei, denn bei ihr wird von der Erkenntnisskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahirt, und sie sind also so fern ihrem Sitze nach im Gemüte,
319 als gleichartig zu behandeln, die transscendentale Reflexion aber (welche auf die Gegenstände selbst geht) enthält den Grund der Möglichkeit der objektiven Komparation der Vorstellungen unter einander, und ist also von der letzteren gar sehr verschieden, weil die Erkenntnisskraft, dazu sie gehören, nicht eben dieselbe ist. Diese transscendentale Ueberlegung ist eine Pflicht, von der sich niemand lossagen kann, wenn er *a priori* etwas über Dinge urteilen will. Wir wollen sie jetzt zur Hand nehmen, und werden daraus für die Bestimmung des eigentlichen Geschäfts des Verstandes nicht wenig Licht ziehen.

II. Untersuchung der Folgen, welche die Unterlassung jener Reflexion bei Leibnitz

1. Einerleiheit und Verschiedenheit. Wenn uns ein Gegenstand mehrmalen, jedesmal aber mit eben denselben inneren Bestimmungen, (*qualitas et quantitas*) dargestellet wird, so ist derselbe, wenn er als Gegenstand des reinen Verstandes gilt, immer eben derselbe, und

gehabt hat. a) principium identitatis indiscernibilium;

nicht viele, sondern nur ein Ding (*numerica identitas*); ist er aber Erscheinung, so kömmt es auf die Vergleichung der Begriffe gar nicht an, sondern, so sehr auch in Ansehung derselben alles einerlei sein mag, ist doch die Verschiedenheit der Oerter dieser Erscheinung zu gleicher Zeit ein genugsamer Grund der numerischen Verschiedenheit des Gegenstandes (der Sinne) selbst. So kann man bei zwei Tropfen Wasser von aller inneren Verschiedenheit (der Qualität und Quantität) völlig abstrahiren, und es ist genug, dass sie in verschiedenen Oertern zugleich angeschaut werden, um sie für numerisch verschieden zu halten. Leibnitz nahm 320
die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, mithin für *intelligibilia*, d. i. Gegenstände des reinen Verstandes, (ob er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorstellungen, dieselben mit dem Namen der Phänomene belegte,) und da konnte sein Satz des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilum*) allerdings nicht bestritten werden; da sie aber Gegenstände der Sinnlichkeit sind, und der Verstand in Ansehung ihrer nicht von reinem, sondern bloss empirischem Gebrauche ist, so wird die Vielheit und numerische Verschiedenheit schon durch den Raum selbst als die Bedingung der äusseren Erscheinungen angegeben. Denn ein Teil des Raums, ob er zwar einem andern völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch ausser ihm, und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil, der zu ihm hinzukommt, um einen grösseren Raum auszumachen, und dieses muss daher von allem, was in den mancherlei Stellen des Raums zugleich ist, gelten, so sehr es sich sonsten auch ähnlich und gleich sein mag.

b) kein Widerstreit zwischen Realitäten;

2. Einstimmung und Widerstreit. Wenn Realität durch den reinen Verstand vorgestellt wird (*realitas noumenon*), so lässt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältniss, da sie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3 — 3 = 0 sei. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (*realitas phaenomenon*) unter einander 321
allerdings im Widerstreit sein, und vereint in demselben Subjekt, eines die Folge des andern ganz oder zum Teil vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, so fern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, das dem Schmerze die Wage hält.

c. Monaden-

3. Das Innere und Aeussere. An einem Gegen-

lehre; stande des reinen Verstandes ist nur dasjenige innerlich, welches gar keine Beziehung (dem Dasein nach) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes hat. Dagegen sind die innern Bestimmungen einer *substantia phaenomenon* im Raume nichts als Verhältnisse, und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen. Die Substanz im Raume kennen wir nur durch Kräfte, die in demselben wirksam[1]) sind, entweder andere dahin zu treiben (Anziehung), oder vom Eindringen in ihn abzuhalten (Zurückstossung und Undurchdringlichkeit); andere Eigenschaften kennen wir nicht, die den Begriff von der Substanz, die im Raum erscheint, und die wir Materie nennen, ausmachen. Als Objekt des reinen Verstandes muss jede Substanz dagegen innere Bestimmungen und Kräfte haben, die auf die innere Realität gehen. Allein was kann ich mir für innere Accidenzen denken, als diejenigen, so mein innerer Sinn mir darbietet? nämlich das, was entweder selbst ein Denken oder mit diesem analogisch ist. Daher machte Leibnitz aus allen Sub-
322 stanzen, weil er sie sich als *Noumena* vorstellete, selbst aus den Bestandteilen der Materie, nachdem er ihnen alles, was äussere Relation bedeuten mag, mithin auch die Zusammensetzung, in Gedanken genommen hatte, einfache Subjekte mit Vorstellungskräften begabt, mit einem Worte, Monaden.

d. Lehre von Raum und Zeit.

4. Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche aller andern Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung, (beides in transscendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahirt). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den specifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältniss derselben (vermittelst der Kopula) die Form des Urteils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke desselben (*essentialia*) die Materie; die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als

[1]) also keine innern Kräfte sind.

diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transscendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand nämlich verlangt zuerst, dass etwas gegeben sei, (wenigstens im Begriffe,) um es auf gewisse 323
Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um darnach das äussere Verhältniss derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältniss der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben unter einander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der That sein müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte, und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen *datis* der Erfahrung vorher, und macht diese vielmehr allererst möglich. Der Intellektualphilosoph konnte es nicht leiden: dass die Form vor den Dingen selbst vorhergehen, und dieser ihre Möglichkeit bestimmen sollte; eine ganz richtige Censur, wenn er annahm, dass wir die Dinge anschaun, wie sie sind, (obgleich mit verworrener Vorstellung). Da aber die sinnliche Anschauung eine ganz besondere subjektive Bedingung ist, welche aller Wahrnehmung *a priori* zum 324
Grunde liegt, und deren Form ursprünglich ist: so ist die Form für sich allein gegeben, und weit gefehlt, dass die Materie (oder die Dinge selbst, welche erscheinen) zum Grunde liegen sollte (wie man nach blossen Begriffen urteilen müsste), so setzt die Möglichkeit derselben vielmehr eine formale Anschauung (Zeit und Raum) als gegeben voraus.

Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

III. Bestimmung des transscendentalen Ortes eines Begriffs ist nötig, um ihn mit einem anderen zu vergleichen.

Man erlaube mir, die Stelle, welche wir einem Begriffe entweder in der Sinnlichkeit, oder im reinen Verstande erteilen, den *transscendentalen Ort* zu nennen. Auf solche Weise wäre die Beurteilung dieser Stelle, die jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukömmt, und die Anweisung nach Regeln, diesen Ort allen Begriffen zu bestimmen, die *transscendentale Topik*; eine Lehre, die vor Erschleichungen des reinen Verstandes und daraus entspringenden Blendwerken gründlich bewahren würde, indem sie jederzeit unterschiede, welcher Erkenntnisskraft die Begriffe eigentlich angehören. Man kann einen jeden Begriff, einen jeden Titel, darunter viele Erkenntnisse gehören, einen *logischen Ort* nennen. Hierauf gründet sich die *logische Topik des Aristoteles*, deren sich Schullehrer und Redner bedienen konnten, um unter gewissen Titeln des
325 Denkens nachzusehen, was sich am besten für ihre vorliegende Materie schickte, und darüber, mit einem Schein von Gründlichkeit, zu vernünfteln, oder wortreich zu schwatzen.

Die *transscendentale Topik* enthält dagegen nicht mehr, als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die sich dadurch von Kategorien unterscheiden, dass durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, (Grösse, Realität,) sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Diese Vergleichung aber bedarf zuvörderst einer Ueberlegung, d. i. einer Bestimmung desjenigen Orts, wo die Vorstellungen der Dinge, die verglichen werden, hingehören, ob sie der reine Verstand denkt, oder die Sinnlichkeit in der Erscheinung gibt.

Die Begriffe können logisch verglichen werden, ohne sich darum zu bekümmern, wohin ihre Objekte gehören, ob als Noumena für den Verstand, oder als Phänomena für die Sinnlichkeit. Wenn wir aber mit diesen Begriffen zu den Gegenständen gehen wollen, so ist zuvörderst transscendentale Ueberlegung nötig, für welche Erkenntnisskraft sie Gegenstände sein sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit. Ohne diese Ueberlegung mache ich einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen

Begriffen, und es entspringen vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transscendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechselung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung, gründen. 326

IV. Leibnitz unterliess diese Bestimmung, daher seine falschen Lehren.

In Ermangelung einer solchen transscendentalen Topik, und mithin durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe hintergangen, errichtete der berühmte Leibnitz ein intellektuelles System der Welt, oder glaubte vielmehr der Dinge innere Beschaffenheit zu erkennen, indem er alle Gegenstände nur mit dem Verstande und den abgesonderten formalen Begriffen seines Denkens verglich. Unsere Tafel der Reflexionsbegriffe schafft uns den unerwarteten Vorteil, das Unterscheidende seines Lehrbegriffs in allen seinen Teilen, und zugleich den leitenden Grund dieser eigentümlichen Denkungsart vor Augen zu legen, der auf nichts, als einem Missverstande beruhete. Er verglich alle Dinge bloss durch Begriffe mit einander, und fand, wie natürlich, keine andere Verschiedenheit, als die, durch welche der Verstand seine reinen Begriffe von einander unterscheidet. Die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihre eigenen Unterschiede bei sich führen, sah er nicht für ursprünglich an; denn die Sinnlichkeit war ihm nur eine verworrene Vorstellungsart, und kein besonderer Quell der Vorstellungen; Erscheinung war ihm die Vorstellung des Dinges an sich selbst, obgleich von der Erkenntniss durch den Verstand, der logischen Form nach, unterschieden, da nämlich jene, bei ihrem gewöhnlichen 327
Mangel der Zergliederung, eine gewisse Vermischung von Nebenvorstellungen in den Begriff des Dinges zieht, die der Verstand davon abzusondern weiss. Mit einem Worte: Leibnitz intellektuirte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieser Ausdrücke zu bedienen), insgesamt sensificirt, d. i. für nichts, als empirische, oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in Verknüpfung objektivgültig von Dingen urteilen können, hielt sich ein jeder dieser grossen Männer nur an eine von beiden, die sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf Dinge an sich selbst bezöge, indessen dass die andere nichts that,

als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen.

a) principium identitatis indiscernibilium; Leibnitz verglich demnach die Gegenstände der Sinne als Dinge überhaupt bloss im Verstande unter einander. Erstlich, so fern sie von diesem als einerlei oder verschieden geurteilt werden sollen. Da er also lediglich ihre Begriffe, und nicht ihre Stelle in der Anschauung, darin die Gegenstände allein gegeben werden können, vor Augen hatte, und den transscendentalen Ort dieser Begriffe (ob das Objekt unter Erscheinungen, oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei,) gänzlich aus der Acht liess, so konnte es nicht anders ausfallen, als
328 dass er seinen Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden, der bloss von Begriffen der Dinge überhaupt gilt, auch auf die Gegenstände der Sinne (*mundus phaenomenon*) ausdehnete, und der Naturerkenntnis dadurch keine geringe Erweiterung verschafft zu haben glaubte. Freilich, wenn ich einen Tropfen Wasser als ein Ding an sich selbst nach allen seinen innern Bestimmungen kenne, so kann ich keinen derselben von dem andern für verschieden gelten lassen, wenn der ganze Begriff desselben mit ihm einerlei ist. Ist er aber Erscheinung im Raume, so hat er seinen Ort nicht bloss im Verstande (unter Begriffen), sondern in der sinnlichen äusseren Anschauung (im Raume), und da sind die physischen Oerter, in Ansehung der inneren Bestimmungen der Dinge, ganz gleichgültig, und ein Ort = b kann ein Ding, welches einem andern in dem Orte = a völlig ähnlich und gleich ist, eben so wohl aufnehmen, als wenn es von diesem noch so sehr innerlich verschieden wäre. Die Verschiedenheit der Oerter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig. Also ist jenes scheinbare Gesetz kein Gesetz der Natur. Es ist lediglich eine analytische Regel der Vergleichung der Dinge durch blosse Begriffe.

b) kein Widerstreit zwischen Realitäten; Zweitens, der Grundsatz: dass Realitäten (als blosse Bejahungen) einander niemals logisch widerstreiten, ist ein ganz wahrer Satz von dem Verhältnisse der Be-
329 griffe, bedeutet aber, weder in Ansehung der Natur, noch überall in Ansehung irgend eines Dinges an sich selbst, (von diesem haben wir keinen [1]) Begriff,) das mindeste. Denn der reale Widerstreit findet allerwärts statt, wo

[1]) A: „gar keinen."

LB Coburg

A — B = 0 ist, d. i. wo eine Realität mit der andern, in einem Subjekt verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt, welches alle Hindernisse und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen legen, die gleichwohl, da sie auf Kräften beruhen, *realitates phaenomena* genannt werden müssen. Die allgemeine Mechanik kann sogar die empirische Bedingung dieses Widerstreits in einer Regel *a priori* angeben, indem sie auf die Entgegensetzung der Richtungen sieht: eine Bedingung, von welcher der transscendentale Begriff der Realität gar nichts weiss. Obzwar Herr von Leibnitz diesen Satz nicht eben mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes ankündigte, so bediente er sich doch desselben zu neuen Behauptungen, und seine Nachfolger trugen ihn ausdrücklich in ihre Leibnitz-Wolfianische Lehrgebäude ein. Nach diesem Grundsatze sind z. B. alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind, (in dem blossen Begriffe eines Dinges überhaupt ist es auch wirklich so, aber nicht in den Dingen als Erscheinungen). Imgleichen finden die Anhänger desselben es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einem Wesen zu vereinigen, weil sie 330
keinen andern, als den des Widerspruchs (durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird), nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs kennen, da ein Realgrund die Wirkung des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen antreffen, uns einen solchen vorzustellen.

c 1. Monadenlehre;

Drittens, die Leibnitzische Monadologie hat gar keinen andern Grund, als dass dieser Philosoph den Unterschied des Inneren und Aeusseren bloss im Verhältniss auf den Verstand vorstellete. Die Substanzen überhaupt müssen etwas Inneres haben, was also von allen äusseren Verhältnissen, folglich auch der Zusammensetzung, frei ist. Das Einfache ist also die Grundlage des Inneren der Dinge an sich selbst. Das Innere aber ihres Zustandes kann auch nicht in Ort, Gestalt, Berührung oder Bewegung, (welche Bestimmungen alle äussere Verhältnisse sind,) bestehen, und wir können daher den Substanzen keinen andern innern Zustand, als denjenigen, wodurch wir unsern Sinn selbst innerlich bestimmen, nämlich den Zustand der Vorstellungen, beilegen. So wurden dann die Monaden fertig, welche den Grund-

stoff des ganzen Universum ausmachen sollen, deren
thätige Kraft aber nur in Vorstellungen besteht, wodurch
sie eigentlich bloss in sich selbst wirksam sind.

c 2. vorherbestimmte Harmonie;

Eben darum musste aber auch sein Principium der
331 möglichen Gemeinschaft der Substanzen unter
einander eine vorherbestimmte Harmonie, und
konnte kein physischer Einfluss sein. Denn weil alles
nur innerlich, d. i. mit seinen Vorstellungen beschäftigt
ist, so konnte der Zustand der Vorstellungen der einen
mit dem der andern Substanz in ganz und gar keiner
wirksamen Verbindung stehen, sondern es musste irgend
eine dritte und in alle insgesamt einfliessende Ursache
ihre Zustände einander korrespondirend machen, zwar
nicht eben durch gelegentlichen und in jedem einzelnen
Falle besonders angebrachten Beistand (*Systema assistentiae*), sondern durch die Einheit der Idee einer für
alle gültigen Ursache, in welcher sie insgesamt ihr
Dasein und Beharrlichkeit, mithin auch wechselseitige
Korrespondenz unter einander, nach allgemeinen Gesetzen
bekommen müssen.

d) die Lehre von Raum und Zeit.

Viertens, der berühmte Lehrbegriff desselben
von Zeit und Raum, darin er diese Formen der Sinnlichkeit intellektuirte, war lediglich aus eben derselben
Täuschung der transscendentalen Reflexion entsprungen.
Wenn ich mir durch den blossen Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur
vermittelst eines Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung
geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben
Dinges mit einem andern Zustande verknüpfen, so kann
dieses nur in der Ordnung der Gründe und Folgen
geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum
als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, uud die Zeit als die dynamische Folge ihrer
332 Zustände. Das Eigentümliche aber, und von Dingen
Unabhängige, was beide an sich zu haben scheinen, schrieb
er der Verworrenheit dieser Begriffe zu, welche
machte, dass dasjenige, was eine blosse Form dynamischer
Verhältnisse ist, für eine eigene vor sich bestehende, und
vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten
wird. Also waren Raum und Zeit die intelligibele Form
der Verknüpfung der Dinge (Substanzen und ihrer Zustände) an sich selbst. Die Dinge aber waren intelligibele
Substanzen (*substantiae noumena*). Gleichwohl wollte er
diese Begriffe für Erscheinungen geltend machen, weil
er der Sinnlichkeit keine eigene Art der Anschauung

zugestand, sondern alle, selbst die empirische Vorstellung der Gegenstände, im Verstande suchte, und den Sinnen nichts, als das verächtliche Geschäfte liess, die Vorstellungen des ersteren zu verwirren und zu verunstalten.

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst
etwas durch den reinen Verstand synthetisch sagen
könnten, (welches gleichwohl unmöglich ist,) so würde
dieses doch gar nicht auf Erscheinungen, welche nicht
Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können.
Ich werde also in diesem letzteren Falle in der transscendentalen Ueberlegung meine Begriffe jederzeit nur
unter den Bedingungen der Sinnlichkeit vergleichen
müssen, und so werden Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Dinge an sich, sondern der Erscheinungen
sein; was die Dinge an sich sein mögen, weiss ich nicht,
und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch 333
niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann.

V a. Ebenso wie Raum u. Zeit gehen auch die übrigen Reflexionsbegriffe nur auf Erscheinungen, da wir ohne Anschauung nichts erkennen können, die für Dinge an sich nötige intellektuelle Anschauung uns aber fehlt; daher

So verfahre ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist *substantia phaenomenon*. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äusserer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äusseren Verhältnissen besteht. Allein das Schlechthin-, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine blosse Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, das transscendentale Objekt[1] aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte. Denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondirendes in der Anschauung mit sich führt. Wenn die Klagen: Wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein, so viel bedeuten sollen, als, wir begreifen nicht durch den reinen Verstand, was die Dinge, die uns erscheinen, an sich sein mögen; so sind sie ganz unbillig und unvernünftig; denn sie wollen, dass man ohne Sinne doch Dinge erkennen, mithin anschauen könne, folglich dass wir ein

[1]) = transscendentem Ding an sich vergl. Anm. 1 zu Anm. I B. S. 305 (S. 264 dieser Ausgabe).

von dem menschlichen nicht bloss dem Grade, sondern
334 sogar der Anschauung und Art nach, gänzlich unterschiedenes Erkenntnissvermögen haben, also nicht Menschen, sondern Wesen sein sollen, von denen wir selbst nicht angeben können, ob sie einmal möglich, vielweniger wie sie beschaffen sein. Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde. Jene transscendentale[1]) Fragen aber, die über die Natur hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur aufgedeckt wäre, da es uns nicht einmal gegeben ist, unser eigenes Gemüt mit einer andern Anschauung, als der unseres inneren Sinnes, zu beobachten. Denn in demselben liegt das Geheimniss des Ursprungs unserer Sinnlichkeit. Ihre Beziehung auf ein Objekt, und was der transscendentale Grund dieser Einheit sei, liegt ohne Zweifel zu tief verborgen, als dass wir, die wir sogar uns selbst nur durch inneren Sinn, mithin als Erscheinung, kennen, ein so unschickliches Werkzeug unserer Nachforschung dazu brauchen könnten, etwas anderes, als immer wiederum Erscheinungen, aufzufinden, deren nichtsinnliche Ursache wir doch gern erforschen wollten.

Was diese Kritik der Schlüsse, aus den blossen Handlungen der Reflexion überaus nützlich macht, ist: dass sie die Nichtigkeit aller Schlüsse über Gegenstände, die man lediglich im Verstande mit einander vergleicht, deutlich darthut, und dasjenige zugleich bestätigt, was
335 wir hauptsächlich eingeschärft haben: dass, obgleich Erscheinungen nicht als Dinge an sich selbst unter den Objekten des reinen Verstandes mit begriffen sein, sie doch die einzigen sind, an denen unsere Erkenntniss objektive Realität haben kann, nämlich, wo den Begriffen Anschauung entspricht.

b. kommen auch nur Widersprüche heraus, wenn man die Reflexionsbegriffe auf Dinge an sich anwendet.

Wenn wir bloss logisch reflektiren, so vergleichen wir lediglich unsere Begriffe unter einander im Verstande, ob beide eben dasselbe enthalten, ob sie sich widersprechen oder nicht, ob etwas in dem Begriffe innerlich enthalten sei, oder zu ihm hinzukomme, und welcher von beiden gegeben, welcher aber nur als eine Art, den gegebenen zu denken, gelten soll. Wende ich aber diese Begriffe auf einen Gegenstand überhaupt (im transsc.

[1]) = transscendent.

Verstande) an, ohne diesen weiter zu bestimmen, ob er ein Gegenstand der sinnlichen oder intellektuellen Anschauung sei, so zeigen sich sofort Einschränkungen (nicht aus diesem Begriffe hinauszugehen), welche allen empirischen Gebrauch derselben verkehren, und eben dadurch beweisen, dass die Vorstellung eines Gegenstandes, als Dinges überhaupt, nicht etwa bloss unzureichend, sondern ohne sinnliche Bestimmung derselben, und, unabhängig von empirischer Bedingung, in sich selbst widerstreitend sei, dass man also entweder von allem Gegenstande abstrahiren (in der Logik), oder wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen Anschauung denken müsse, mithin das Intelligibele eine ganz besondere Anschauung, die wir nicht haben, erfor- 336
dern würde, und in Ermangelung derselben für uns[1]) nichts sei, dagegen aber auch die Erscheinungen nicht Gegenstände an sich selbst sein können. Denn, wenn ich mir bloss Dinge überhaupt denke, so kann freilich die Verschiedenheit der äusseren Verhältnisse nicht eine Verschiedenheit der Sachen selbst ausmachen, sondern setzt diese vielmehr voraus, und, wenn der Begriff von dem einen innerlich von dem des andern gar nicht unterschieden ist, so setze ich nur ein und dasselbe Ding in verschiedene Verhältnisse. Ferner, durch Hinzukunft einer blossen Bejahung (Realität) zur andern, wird ja das Positive vermehrt, und ihm nichts entzogen, oder aufgehoben; daher kann das Reale in Dingen überhaupt einander nicht widerstreiten, u. s. w.

Die Begriffe der Reflexion haben, wie wir gezeigt haben, durch eine gewisse Missdeutung einen solchen Einfluss auf den Verstandesgebrauch, dass sie sogar einen der scharfsichtigsten unter allen Philosophen zu einem vermeinten System intellektueller Erkenntniss, welches seine Gegenstände ohne Dazukunft der Sinne zu bestimmen unternimmt, zu verleiten im Stande gewesen. Eben um deswillen ist die Entwickelung der täuschenden Ursache der Amphibolie dieser Begriffe, in Veranlassung falscher Grundsätze, von grossem Nutzen, die Grenzen des Verstandes zuverlässig zu bestimmen und zu sichern. VI. Überleitung zu VII.

Man muss zwar sagen: was einem Begriff allgemein 337
zukommt, oder widerspricht, das kommt auch zu, oder VII. Grund-

[1]) Die Existenz der Dinge an sich wird also auch hier gar nicht angezweifelt.

fehler, auf welchem Leibnitz' System erbaut ist: was ein Begriff nicht enthält, kann auch keine Anschauung enthalten (Verwechselung der Erscheinungen mit reinen Verstandesobjekten); daraufhin

widerspricht allem Besonderen, was unter jenem Begriff enthalten ist; *(dictum de omni et nullo;)* es wäre aber ungereimt, diesen logischen Grundsatz dahin zu verändern, dass er so lautete: was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, das ist auch in den besonderen nicht enthalten, die unter demselben stehen; denn diese sind eben darum besondere Begriffe, weil sie mehr in sich enthalten, als im allgemeinen gedacht wird. Nun ist doch wirklich auf diesen letzteren Grundsatz das ganze intellektuelle System Leibnitzens erbaut; es fällt also zugleich mit demselben, samt aller aus ihm entspringenden Zweideutigkeit im Verstandesgebrauche.

a) principium identitatis indiscernibilium;

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf die Voraussetzung: dass, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich sein alle Dinge völlig einerlei (*numero eadem*), die sich nicht schon in ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) von einander unterscheiden. Weil aber bei dem blossen Begriffe von irgend einem Dinge von manchen notwendigen Bedingungen seiner Anschauung abstrahirt worden, so wird, durch eine sonderbare Uebereilung, das, wovon abstrahirt wird, dafür genommen, dass es überall
338 nicht anzutreffen sei, und dem Dinge nichts eingeräumt, als was in seinem Begriffe enthalten ist.

Der Begriff von einem Kubikfusse Raum, ich mag mir diesen denken, wo und wie oft ich wolle, ist an sich völlig einerlei. Allein zwei Kubikfüsse sind im Raume dennoch bloss durch ihre Oerter unterschieden (*numero diversa*); diese sind Bedingungen der Anschauung, worin das Objekt dieses Begriffs gegeben wird, die nicht zum Begriffe, aber doch zur ganzen Sinnlichkeit gehören.

b) kein Widerstreit zwischen Realitäten;

Gleichergestalt ist in dem Begriffe von einem Dinge gar kein Widerstreit, wenn nichts Verneinendes mit einem Bejahenden verbunden worden, und bloss bejahende Begriffe können, in Verbindung, gar keine Aufhebung bewirken. Allein in der sinnlichen Anschauung, darin Realität (z. B. Bewegung) gegeben wird, finden sich Bedingungen (entgegengesetzte Richtungen), von denen im Begriffe der Bewegung überhaupt abstrahirt war, die einen Widerstreit, der freilich nicht logisch ist, nämlich aus lauter Positivem ein Zero = 0 möglich machen, und man konnte nicht sagen: dass darum alle Realität unter einander in Einstimmung sei, weil unter ihren Begriffen

kein Widerstreit, eingetroffen wird.*) Nach blossen Begriffen ist das Innere das Substratum aller Verhältniss- 339
oder äusseren Bestimmungen. Wenn ich also von allen c) Monadenlehre;
Bedingungen der Anschauung abstrahire, und mich lediglich an den Begriff von einem Dinge überhaupt halte, so kann ich von allem äusseren Verhältniss abstrahiren, und es muss dennoch ein Begriff von dem übrig bleiben, das gar kein Verhältniss, sondern blosse innere Bestimmungen bedeutet. Da scheint es nun, es folge daraus: in jedem Dinge (Substanz) sei etwas, was schlechthin innerlich ist, und allen äusseren Bestimmungen vorgeht, indem es sie allererst möglich macht; mithin sei dieses Substratum so etwas, das keine äussere Verhältnisse mehr in sich enthält, folglich einfach: (denn die körperlichen Dinge sind doch immer nur Verhältnisse, wenigstens der Teile ausser einander;) und weil wir keine schlechthin innere Bestimmungen kennen, als die durch unsern inneren Sinn, so sei dieses Substratum nicht allein einfach, sondern auch (nach der Analogie mit unserem innern Sinn) durch Vorstellungen bestimmt,
d. i. alle Dinge wären eigentlich Monaden, oder mit 340
Vorstellungen begabte einfache Wesen. Dieses würde auch alles seine Richtigkeit haben, gehörte nicht etwas mehr, als der Begriff von einem Dinge überhaupt, zu den Bedingungen, unter denen allein uns Gegenstände der äusseren Anschauung gegeben werden können, und von denen der reine Begriff abstrahirt. Denn da zeigt sich, dass eine beharrliche Erscheinung im Raume (undurchdringliche Ausdehnung) lauter Verhältnisse und gar nichts schlechthin Innerliches enthalten, und dennoch das erste Substratum aller äusseren Wahrnehmung sein könne. Durch blosse Begriffe kann ich freilich ohne etwas Inneres nichts Aeusseres denken, eben darum, weil Verhältnissbegriffe doch schlechthin gegebene Dinge voraussetzen, und ohne diese nicht möglich sind. Aber, da in der Anschauung etwas enthalten ist, was im blossen

*) Wollte man sich hier der gewöhnlichen Ausflucht bedienen: dass wenigstens *realitates Noumena* einander nicht entgegen wirken können; so müsste man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und
sinnenfreier Realität anführen, damit man verstände, ob eine solche 339
überhaupt etwas oder gar nichts vorstelle. Aber es kann kein Beispiel woher anders, als aus der Erfahrung genommen werden, die niemals mehr als *Phaenomena* darbietet, und so bedeutet dieser Satz nichts weiter, als dass der Begriff, der lauter Bejahungen enthält, nichts Verneinendes enthalte; ein Satz, an dem wir niemals gezweifelt haben.

Begriffe von einem Dinge überhaupt gar nicht liegt, und dieses das Substratum, welches durch blosse Begriffe gar nicht erkannt werden würde, an die Hand gibt, nämlich, einen Raum, der, mit allem, was er enthält, aus lauter formalen oder auch realen Verhältnissen besteht, so kann ich nicht sagen: weil, ohne ein Schlechthin-Inneres, kein Ding durch blosse Begriffe vorgestellet werden kann, so sei auch in den Dingen selbst, die unter diesen Begriffen enthalten sein, und ihrer Anschauung nichts Aeusseres, dem nicht etwas Schlechthin-Innerliches zum Grunde läge. Denn wenn wir von allen Bedingungen der Anschauung abstrahirt haben, so
341 bleibt uns freilich im blossen Begriffe nichts übrig, als das Innre überhaupt, und das Verhältniss desselben unter einander, wodurch allein das Aeussere möglich ist. Diese Notwendigkeit aber, die sich allein auf Abstraktion gründet, findet nicht bei den Dingen statt, so fern sie in der Anschauung mit solchen Bestimmungen gegeben werden, die blosse Verhältnisse ausdrücken, ohne etwas Inneres zum Grunde zu haben, darum, weil sie nicht Dinge an sich selbst, sondern lediglich Erscheinungen sind. Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse, (das, was wir innre Bestimmungen derselben nennen, ist nur komparativ innerlich;) aber es sind darunter selbstständige und beharrliche, dadurch uns ein bestimmter Gegenstand gegeben wird. Dass ich, wenn ich von diesen Verhältnissen abstrahire, gar nichts weiter zu denken habe, hebt den Begriff von einem Dinge, als Erscheinung nicht auf, auch nicht den Begriff von einem Gegenstande *in abstracto*, wohl aber alle Möglichkeit eines solchen, der nach blossen Begriffen bestimmbar ist, d. i. eines Noumenon. Freilich macht es stutzig, zu hören, dass ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch blosse Erscheinung, und kann gar nicht durch reine Kategorien gedacht werden; es besteht selbst in dem blossen Verhältnisse von etwas
d) die Lehre von Raum und Zeit. überhaupt zu den Sinnen. Eben so kann man Verhältnisse der Dinge *in abstracto*, wenn man es mit blossen
342 Begriffen anfängt, wohl nicht anders denken, als dass eines die Ursache von Bestimmungen in dem andern sei; denn das ist unser Verstandesbegriff von Verhältnissen selbst. Allein, da wir alsdenn von aller Anschauung abstrahiren, so fällt eine ganze Art, wie das Mannigfaltige einander seinen Ort bestimmen kann, nämlich die Form der Sinn-

lichkeit (der Raum), weg, der doch vor aller empirischen Kausalität vorhergeht.

VIII. Der Begriff des Noumenon ist nur ein Grenzbegriff.

Wenn wir unter bloss intelligibelen Gegenständen diejenigen Dinge verstehen, die durch reine Kategorien, ohne alles Schema der Sinnlichkeit, gedacht werden, so sind dergleichen unmöglich. Denn die Bedingung des objektiven Gebrauchs aller unserer Verstandesbegriffe ist bloss die Art unserer sinnlichen Anschauung, wodurch uns Gegenstände gegeben werden, und, wenn wir von der letzteren abstrahiren, so haben die erstern gar keine Beziehung auf irgend ein Objekt. Ja wenn man auch eine andere Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsere Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein. Verstehen wir darunter nur Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung, von denen unsere Kategorien zwar freilich nicht gelten, und von denen wir also gar keine Erkenntniss (weder Anschauung, noch Begriff) jemals haben können, so müssen *Noumena* in dieser bloss negativen Bedeutuug allerdings zugelassen werden: da sie denn nichts anders sagen, als: dass unsere Art der Anschauung nicht auf alle Dinge, sondern
bloss auf Gegenstände unserer Sinne geht, folglich ihre 343
objektive Gültigkeit begrenzt ist, und mithin für irgend eine andere Art der Anschauung, und also auch für Dinge als Objekte derselben, Platz übrig bleibt. Aber alsdenn ist der Begriff eines *Noumenon* problematisch, d. i. die Vorstellung eines Dinges, von dem wir weder sagen können, dass es möglich, noch dass es unmöglich sei, indem wir gar keine Art der Anschauung, als unsere sinnliche kennen, und keine Art der Begriffe, als die Kategorien, keine von beiden aber einem aussersinnlichen Gegenstande angemessen ist. Wir können daher das Feld der Gegenstände unseres Denkens über die Bedingungen unserer Sinnlichkeit darum noch nicht positiv erweitern, und ausser den Erscheinungen noch Gegenstände des reinen Denkens, d. i. *Noumena*, annehmen, weil jene keine anzugebende positive Bedeutung haben. Denn man muss von den Kategorien eingestehen: dass sie allein noch nicht zur Erkenntniss der Dinge an sich selbst zureichen, und ohne die *data* der Sinnlichkeit bloss subjektive Formen der Verstandeseinheit, aber ohne Gegenstand, sein würden. Das Denken ist zwar an sich kein Produkt der Sinne, und so fern durch sie auch nicht eingeschränkt, aber darum nicht sofort von

eigenem und reinem Gebrauche, ohne Beitritt der Sinnlichkeit, weil es alsdenn ohne Objekt ist. Man kann auch das Noumenon nicht ein solches Objekt nennen; denn dieses bedeutet eben den problematischen Begriff
344 von einem Gegenstande für eine ganz andere Anschauung und einen ganz anderen Verstand, als der unsrige, der mithin selbst ein Poblem ist. Der Begriff des Noumenon ist also nicht der Begriff von einem Objekt, sondern die unvermeidlich mit der Einschränkung unserer Sinnlichkeit zusammenhängende Aufgabe, ob es nicht von jener ihrer Anschauung ganz entbundene Gegenstände geben möge, welche Frage nur unbestimmt beantwortet werden kann, nämlich: dass, weil die sinnliche Anschauung nicht auf alle Dinge ohne Unterschied geht, für mehr und andere Gegenstände Platz übrig bleibe, sie also nicht schlechthin abgeleugnet, in Ermangelung eines bestimmten Begriffs aber (da keine Kategorie dazu tauglich ist) auch nicht als Gegenstände für unsern Verstand behauptet werden können.

Der Verstand begrenzt demnach die Sinnlichkeit, ohne darum sein eigenes Feld zu erweitern, und indem er jene warnt, dass sie sich nicht anmaasse, auf Dinge an sich selbst zu gehen, sondern lediglich auf Erscheinungen, so denkt er sich einen Gegenstand an sich selbst, aber nur als transscendentales Objekt, das die Ursache der Erscheinung (mithin selbst nicht Erscheinung) ist, und weder als Grösse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden kann, (weil diese Begriffe immer sinnliche Formen erfordern, in denen sie einen Gegenstand bestimmen;) wovon also völlig unbekannt ist, ob es in uns, oder auch ausser uns anzutreffen sei, ob es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden,
345 oder, wenn wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde. Wollen wir dieses Objekt Noumenon nennen, darum, weil die Vorstellung von ihm nicht sinnlich ist, so steht dieses uns frei. Da wir aber keine von unseren Verstandesbegriffen darauf anwenden können, so bleibt diese Vorstellung doch für uns leer, und dient zu nichts, als die Grenzen unserer sinnlichen Erkenntniss zu bezeichnen, und einen Raum übrig zu lassen, den wir weder durch mögliche Erfahrung, noch durch den reinen Verstand ausfüllen können.

Die Kritik des reinen Verstandes erlaubt es also nicht, sich ein neues Feld von Gegenständen, ausser

denen, die ihm als Erscheinungen vorkommen können, zu schaffen, und in intelligibele Welten, sogar nicht einmal in ihren Begriff, auszuschweifen. Der Fehler, welcher hiezu auf die allerscheinbarste Art verleitet, und allerdings entschuldigt, obgleich nicht gerechtfertigt werden kann, liegt darin: dass der Gebrauch des Verstandes, wider seine Bestimmung transscendental gemacht wird, und die Gegenstände, d. i. mögliche Anschauungen sich nach Begriffen, nicht aber Begriffe sich nach möglichen Anschauungen (als auf denen allein ihre objektive Gültigkeit beruht) richten müssen. Die Ursache hievon aber ist wiederum: dass die Apperception, und, mit ihr, das Denken vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorhergeht. Wir denken also etwas überhaupt, und bestimmen es einerseits sinnlich, allein unter- 346
scheiden doch den allgemeinen und *in abstracto* vorgestellten Gegenstand von dieser Art ihn anzuschauen; da bleibt uns nur eine Art, ihn bloss durch Denken zu bestimmen, übrig, welche zwar eine blosse logische Form ohne Inhalt ist, uns aber dennoch eine Art zu sein scheint, wie das Objekt an sich existire (*Noumenon*), ohne auf die Anschauung zu sehen, welche auf unsere Sinne eingeschränkt ist.

IX. Tafel der Nichtse.

Ehe wir die transscendentale Analytik verlassen, müssen wir noch etwas hinzufügen, was, obgleich an sich von nicht sonderlicher Erheblichkeit, dennoch zur Vollständigkeit des Systems erforderlich scheinen dürfte. Der höchste Begriff, von dem man eine Transscendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Einteilung in das Mögliche und Unmögliche. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muss noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen und unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er etwas, oder nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.

1) Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist 347
der, so alles aufhebt, d. i. Keines, entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung korres-

pondirt, = nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die *Noumena*, die nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden können, obgleich auch darum nicht für unmöglich ausgegeben werden müssen, (*ens rationis*,) oder wie etwa gewisse neue Grundkräfte, die man sich denkt, zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Beispiel aus der Erfahrung gedacht werden, und also nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden müssen.

2) Realität ist etwas, Negation ist nichts, nämlich ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes, wie der Schatten, die Kälte, (*nihil privativum*).

3) Die blosse Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloss formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden, (*ens imaginarium*).

348 4) Der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht, ist nichts, weil der Begriff nichts ist, das Unmögliche, wie etwa die geradlinige Figur von zwei Seiten (*nihil negativum*).

Die Tafel dieser Einteilung des Begriffs von Nichts (denn die dieser gleichlaufende Einteilung des Etwas folgt von selber,) würde daher so angelegt werden müssen:

Nichts,
als

1.
Leerer Begriff ohne Gegenstand,
ens rationis.

2.	3.
Leerer Gegenstand eines Begriffs, *nihil privativum*.	Leere Anschauung ohne Gegenstand, *ens imaginarium*.

4.
Leerer Gegenstand ohne Begriff.
nihil negativum.

Man siehet, dass das Gedankending (No. 1) von dem Undinge (No. 4) dadurch unterschieden werde, dass jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden darf, weil es

bloss Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist,
dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem
der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind aber 349
leere Begriffe. Dagegen sind das *nihil privativum* (No. 2)
und *ens imaginarium* (No. 3) leere *Data* zu Begriffen.
Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so
kann man sich auch keine Finsterniss, und, wenn nicht
ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum
vorstellen. Die Negation sowohl, als die blosse Form
der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objekte.

Der

transscendentalen Logik

zweite Abteilung.

Die transscendentale Dialektik.

[1]) Einleitung.

I.

I. Vom transscendentalen Scheine.

a. Schein u. Irrtum.

Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt. Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit; denn diese ist Wahr-

[1]) S. 349—399 ist die Einleitung zur Dialektik, die Kant unnötigerweise durch seine Einteilung sehr zerrissen hat. Sie ist nach meiner Ansicht keine einheitliche Konception, vielmehr fing die Einleitung des „kurzen Abrisses“ erst mit VII an und umfasst nur VII a—c, VIII und IX. Diese Stücke nehmen auf Früheres gar keine Rücksicht; VII a führt den Namen „transscendentale Ideen“ als etwas ganz Neues ein, obwohl er doch in VI zur Genüge behandelt ist. VII b nimmt absolut keinen Bezug auf III b und c, und IV b 2 und 3, obwohl das Thema dieser Stellen doch das gleiche ist. VII b und IV b 2 und 3 stehen ferner nicht in Einklang mit einander, da daselbst die Beziehung der Vernunftschlüsse auf Unbedingtes und Totalität verschieden abgeleitet wird. Dazu scheinen S. 357/8, 363, 364 auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A Rücksicht zu nehmen. Aus diesen Gründen scheinen mir I — VI späterer Zusatz zu sein. Demselben Urteil fällt VII d anheim, dessen Anfang sich ganz offenbar auf VI bezieht. VII e ist durch „nun“ mit dem Vorhergehenden verbunden; diese Partikel passt aber weder in den jetzigen Zusammenhang, noch kann sie sich früher an VII c angeschlossen haben. VII e ist nach meiner Ansicht ebenso wie f und h eine früher selbstständige Reflexion, die später eingeschoben und so gut es gehen wollte mit dem Vorhergehenden verbunden wurde. f scheint mir mit e zugleich entstanden zu sein, so dass der Ausdruck „unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe“ in f sich auf e bezieht; e mag ursprünglich noch etwas vorher gegangen sein. f führt den Ausdruck „Idee“ als etwas ganz Neues ein, kann also nicht zugleich mit VII a und VI entstanden

heit, aber durch unzureichende Gründe erkannt, deren Erkenntniss also zwar mangelhaft, aber darum doch nicht trüglich ist, mithin von dem analytischen Teile der Logik nicht getrennt werden muss. Noch weniger
dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten 350
werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: dass die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen,

sein; der letzte Satz von f wurde dann hinzugesetzt, als es in den „kurzen Abriss" eingeschoben wurde. h 1 ist nur Wiederholung von III b und c und VII b, nimmt aber keine Rücksicht darauf und knüpft in keiner Weise an die vorhergehenden Erörterungen an. h 2 greift VIII d vor, welches den Inhalt von h 2, ohne sich auf dies Stück zu beziehen, wiederholt. Die einzig wahrscheinliche Erklärung scheint mir auch hier zu sein, dass h eine ursprünglich selbstständige Reflexion ist, die später vermittelst g an die in den „kurzen Abriss" eingeführte, früher ebenfalls selbstständige Reflexion f angehängt wurde. Im „kurzen Abriss" scheint auch die Einteilung der Einleitung eine andere gewesen zu sein, da S. 392 und S. 393 von „dem folgenden" und „dem gegenwärtigen Hauptstücke" geredet wird, während es nach der jetzigen Einteilung: „im folgenden Buch" und „im gegenwärtigen Buch" oder „in den gegenwärtigen Abschnitten" heissen müsste. — Der Anfang von VII mit seiner Beziehung auf die Analytik und der Parallele zwischen der metaphysischen Deduktion der Kategorien und derjenigen der Ideen eignet sich sehr gut als Beginn der Einleitung in die Dialektik; die von mir rekonstruirte Einleitung hat auch das noch für sich, dass sie wie auch sonst der „kurze Abriss" gleich ohne Umschweife mitten in die Sache hineingeht, während die jetzige Einleitung durch Breite der Darstellung, Einleitungen in der Einleitung und Wiederholungen mindestens ermüdend wirkt, teilweise sogar schwer verständlich wird.

Ueber das architektonische Gerüste der Dialektik und den eigentlichen Kern der metaphysischen Deduktion der Ideen s. Einl. zu der vorliegenden Ausg. 2 und Adickes, Kants Systematik, S. 60—96.

Den Namen „Idee" führte Kant ein, um eine genaue Parallele zwischen Analytik und Dialektik herzustellen. Dort gab es reine Begriffe und Urteile, hier unterschied Kant deshalb zwischen Vernunftbegriffen und -schlüssen. Um nun auch die Vernunftbegriffe von den Verstandesbegriffen noch zu trennen, adoptirte er für die ersteren den Namen „Ideen", den er früher selbst in ganz anderer Bedeutung gebraucht hatte. (Adickes, K. S., S. 97—99).

Natürlich sind dies alles systematische Spielereien ohne wissenschaftlichen Wert. Weder hat der Inhalt der Analytik eine besondere Beziehung auf ein besonderes Seelenvermögen, Verstand genannt, noch der der Dialektik eine solche auf ein besonderes, Vernunft genanntes Seelenvermögen. Ebenso wenig handelt es sich das eine Mal um Urteile, das andere Mal um Schlüsse. In beiden Fällen handelt es sich um Begriffe und um auf Grund dieser aufgebaute Urteile, die sich für den Empirismus nur dadurch von einander unterscheiden, dass die einen sich auf Erfahrung berufen können, die andern nicht.

sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen. In einem Erkenntniss, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusammenstimmt, ist kein Irrtum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urteil enthält) auch kein Irrtum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluss einer andern Ursache), noch die Sinne für sich, irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloss nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urteil) mit diesen Gesetzen notwendig übereinstimmen muss. In der Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urteil, weder ein wahres, noch falsches. Weil wir nun ausser diesen beiden Erkenntnissquellen keine andere haben, so folgt: dass der Irrtum nur durch den unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, dass die subjektiven Gründe des Urteils
351 mit den objektiven zusammenfliessen, und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen*), so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer anderen Richtung zugleich auf ihn einfliesst, in krummlinige Bewegung ausschlägt. Um die eigentümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nötig sein, das irrige Urteil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urteil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschliessen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen, welches in reinen Urteilen *a priori* durch transscendentale Ueberlegung geschehen muss, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnisskraft an-

*) Die Sinnlichkeit, dem Verstande untergelegt, als das Objekt, worauf dieser seine Funktion anwendet, ist der Quell realer Erkenntnisse. Eben dieselbe aber, so fern sie auf die Verstandeshandlung selbst einfliesst, und ihn zum Urteilen bestimmt, ist der Grund des Irrtums.

gewiesen, mithin auch der Einfluss der letzteren auf jene unterschieden wird.

b. Der transscendentale Schein.

Unser Geschäfte ist hier nicht, vom empirischen Scheine (z. B. dem optischen) zu handeln, der sich bei dem empirischen Gebrauche sonst richtiger Verstandes- 352
regeln vorfindet, und durch welchen die Urteilskraft durch den Einfluss der Einbildung verleitet wird, sondern wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfliesst, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probirstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst, wider alle Warnungen der Kritik, gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält. Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transscendente Grundsätze nennen. Ich verstehe aber unter diesen nicht den transscendentalen[1]) Gebrauch oder Missbrauch der Kategorien, welcher ein blosser Fehler der nicht gehörig durch Kritik gezügelten Urteilskraft ist, die auf die Grenze des Bodens, worauf allein dem reinen Verstande sein Spiel erlaubt ist, nicht genug Acht hat; sondern wirkliche Grundsätze, die uns zumuten, alle jene Grenzpfähle niederzureissen und sich einen ganz neuen Boden, der überall keine Demarkation erkennt, anzumaassen. Daher sind transscendental und transscendent nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir oben vortrugen, sollen bloss von empirischem und nicht von transscendentalem, 353
d. i. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein. Ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet, heisst transscendent. Kann unsere Kritik dahin gelangen, den Schein dieser angemaassten Grundsätze aufzudecken, so werden jene Grundsätze des bloss empirischen Gebrauchs, im Gegensatze mit den letzteren, immanente Grundsätze des reinen Verstandes genannt werden können.

c. Dieser Schein ist unvermeid-

Der logische Schein, der in der blossen Nachahmung der Vernunftform besteht, (der Schein der Trugschlüsse,)

[1]) Vergl. S. 25 und 80/1.

lich u. begründet die Dialektik.

entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich. Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat. (Z. B. der Schein in dem Satze: die Welt muss der Zeit nach einen Anfang haben.) Die Ursache hievon ist diese: dass in unserer Vernunft (subjektiv als ein menschliches Erkenntnissvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, dass die subjektive Notwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe, zu Gunsten des Verstandes, für eine objektive Notwendigkeit, der Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird. Eine
354 Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig, als wir es vermeiden können, dass uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als diese sehen, oder, noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, dass ihm der Mond im Aufgange nicht grösser scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird.

Die transscendentale Dialektik wird also sich damit begnügen, den Schein transscendentaler Urteile aufzudecken, und zugleich zu verhüten, dass er nicht betriege; dass er aber auch (wie der logische Schein) sogar verschwinde, und ein Schein zu sein aufhöre, das kann sie niemals bewerkstelligen. Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu thun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als als objektive unterschiebt, anstatt dass die logische Dialektik in Auflösung der Trugschlüsse es nur mit einem Fehler, in Befolgung der Grundsätze, oder mit einem gekünstelten Scheine, in Nachahmung derselben, zu thun hat. Es gibt also eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper, durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren, künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst, nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln, und sie
355 unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stossen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.

II. Von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins.

A) Von der Vernunft überhaupt. II.

a. Vernunft ist das Vermögen der Principien, d. h.

Alle unsere Erkenntniss hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Da ich jetzt von dieser obersten Erkenntnisskraft eine Erklärung geben soll, so finde ich mich in einiger Verlegenheit. Es gibt von ihr, wie von dem Verstande, einen bloss formalen, d. i. logischen Gebrauch, da die Vernunft von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt, aber auch einen realen, da sie selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch vom Verstande entlehnt. Das erstere Vermögen ist nun freilich vorlängst von den Logikern durch das Vermögen mittelbar zu schliessen (zum Unterschiede von den unmittelbaren Schlüssen, *consequentiis immediatis,*) erklärt worden; das zweite aber, welches selbst Begriffe erzeugt, wird dadurch noch nicht eingesehen. Da nun hier eine Einteilung der Vernunft in ein logisches und trans- 356
scendentales Vermögen vorkommt, so muss ein höherer Begriff von dieser Erkenntnissquelle gesucht werden, welcher beide Begriffe unter sich befasst, indessen wir nach der Analogie mit den Verstandesbegriffen erwarten können, dass der logische Begriff zugleich den Schlüssel zum transscendentalen, und die Tafel der Funktionen der ersteren zugleich die Stammleiter der Vernunftbegriffe an die Hand geben werde.

Wir erkläreten, im ersteren Teile unserer transscendentalen Logik, den Verstand durch das Vermögen der *Regeln*; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, dass wir sie das *Vermögen der Principien* nennen wollen.

b. der Erkenntniss, welche das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkennt (aber ohne Anschauung);

Der Ausdruck eines Princips ist zweideutig, und bedeutet gemeiniglich nur ein Erkenntniss, das als Princip gebraucht werden kann, ob es zwar an sich selbst und seinem eigenen Ursprunge nach kein Principium ist. Ein jeder allgemeiner Satz, er mag auch sogar aus Erfahrung (durch Induktion) hergenommen sein, kann zum Obersatz in einem Vernunftschlusse dienen; er ist darum aber nicht selbst ein Principium. Die mathematischen

Axiomen (z. B. zwischen zwei Punkten kann nur eine gerade Linie sein,) sind sogar allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und werden daher mit Recht, relativisch auf die Fälle, die unter ihnen subsumirt werden können, Principien genannt. Aber ich kann darum doch nicht sagen, dass ich diese Eigenschaft der geraden Linien,
357 überhaupt und an sich, aus Principien erkenne, sondern nur in der reinen Anschauung.

Ich würde daher Erkenntniss aus Principien diejenige nennen, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. So ist denn ein jeder Vernunftschluss eine Form der Ableitung einer Erkenntniss aus einem Princip. Denn der Obersatz gibt jederzeit einen Begriff, der da macht, dass alles, was unter der Bedingung desselben subsumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird. Da nun jede allgemeine Erkenntniss zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen kann, und der Verstand dergleichen allgemeine Sätze *a priori* darbietet, so können diese denn auch, in Ansehung ihres möglichen Gebrauchs, Principien genannt werden.

Betrachten wir aber diese Grundsätze des reinen Verstandes an sich selbst ihrem Ursprunge nach, so sind sie nichts weniger als Erkenntnisse aus Begriffen. Denn sie würden auch nicht einmal *a priori* möglich sein, wenn wir nicht die reine Anschauung, (in der Mathematik,) oder Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt herbei zögen. Dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, kann gar nicht aus dem Begriffe dessen, was überhaupt geschieht, geschlossen werden; vielmehr zeigt der Grundsatz, wie man allererst von dem, was geschieht, einen bestimmten Erfahrungsbegriff bekommen könne.

Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es
358 eigentlich, welche ich schlechthin Principien nenne: indessen, dass alle allgemeine Sätze überhaupt komparative Principien heissen können.

Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiss wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird: dass man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Principien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimniss bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplificiren. Aber die Gesetze sind hier auch nur Einschränkungen unserer Freiheit auf Bedingungen, unter denen sie durchgängig mit sich selbst zusammenstimmt; mithin gehen sie auf etwas,

was gänzlich unser eigen Werk ist, und wovon wir durch jene Begriffe selbst die Ursache sein können. Wie aber Gegenstände an sich selbst, wie die Natur der Dinge unter Principien stehe und nach blossen Begriffen bestimmt werden solle, ist, wo nicht etwas Unmögliches, wenigstens doch sehr Widersinnisches in seiner Forderung. Es mag aber hiemit bewandt sein, wie es wolle, (denn darüber haben wir die Untersuchung noch vor uns,) so erhellet wenigstens daraus: dass Erkenntniss aus Principien (an sich selbst) ganz etwas andres sei, als blosse Verstandeserkenntniss, die zwar auch andern Erkenntnissen in der Form eines Princips vorgehen kann, an sich selbst aber (so fern sie synthetisch ist) nicht auf blossem Denken beruht, noch ein Allgemeines nach Begriffen in sich enthält.

Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der 359
Erscheinungen vermittelst der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien. Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung, oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit *a priori* durch Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heissen mag, und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann.

c. die Vernunft gibt daher den Erkenntnissen des Verstandes Einheit a priori durch Begriffe.

Das ist der allgemeine Begriff von dem Vernunftvermögen, so weit er, bei gänzlichem Mangel an Beispielen (als die erst in der Folge gegeben werden sollen), hat begreiflich gemacht werden können.

B) Vom logischen Gebrauche der Vernunft. III.

Man macht einen Unterschied zwischen dem, was unmittelbar erkannt, und dem, was nur geschlossen wird. Dass in einer Figur, die durch drei gerade Linien begrenzt ist, drei Winkel sind, wird unmittelbar erkannt; dass diese Winkel aber zusammen zweeen rechten gleich sind, ist nur geschlossen. Weil wir des Schliessens beständig bedürfen und es dadurch endlich ganz gewohnt werden, so bemerken wir zuletzt diesen Unterschied nicht mehr, und halten oft, wie bei dem sogenannten Betrug der Sinne, etwas für unmittelbar wahrgenommen, was wir doch nur geschlossen haben. Bei jedem Schlusse
ist ein Satz, der zum Grunde liegt, und ein anderer, 360
nämlich die Folgerung, die aus jenem gezogen wird, und

a. Unmittelbare u. mittelbare Schlüsse.

endlich die Schlussfolge (Konsequenz), nach welcher die Wahrheit des letzteren unausbleiblich mit der Wahrheit des ersteren verknüpft ist. Liegt das geschlossene Urteil schon so in dem ersten, dass es ohne Vermittelung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heisst der Schluss unmittelbar (*consequentia immediata*); ich möchte ihn aber lieber den Verstandesschluss nennen. Ist aber ausser der zum Grunde gelegten Erkenntniss noch ein anderes Urteil nötig, um die Folge zu bewirken, so heisst der Schluss ein Vernunftschluss. In dem Satze: alle Menschen sind sterblich, liegen schon die Sätze: einige Menschen sind sterblich, einige Sterbliche sind Menschen, nichts, was unsterblich ist, ist ein Mensch, und diese sind also unmittelbare Folgerungen aus dem ersteren. Dagegen liegt der Satz: alle Gelehrte sind sterblich, nicht in dem untergelegten Urteile (denn der Begriff des Gelehrten kommt in ihm gar nicht vor), und er kann nur vermittelst eines Zwischenurteils aus diesem gefolgert werden.

b. Drei Arten Vernunftschlüsse.

In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (*major*) durch den Verstand. Zweitens subsumire ich ein Erkenntniss unter die Bedingung der Regel (*minor*) vermittelst der Urteilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntniss durch das Prädikat der
361 Regel (*conclusio*), mithin *a priori* durch die Vernunft. Das Verhältniss also, welches der Obersatz, als die Regel, zwischen einer Erkenntniss und ihrer Bedingung vorstellt, macht die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse aus. Sie sind also gerade dreifach, so wie alle Urteile überhaupt, so fern sie sich in der Art unterscheiden, wie sie das Verhältniss des Erkenntnisses im Verstande ausdrücken, nämlich: kategorische oder hypothetische oder disjunktive Vernunftschlüsse.

c. Die Vernunft sucht durch die Schlüsse Einheit der Erkenntniss zu bewirken.

Wenn, wie mehrenteils geschieht, die Konklusion als ein Urteil aufgegeben worden, um zu sehen, ob es nicht aus schon gegebenen Urteilen, durch die nämlich ein ganz anderer Gegenstand gedacht wird, fliesse: so suche ich im Verstande die Assertion dieses Schlusssatzes auf, ob sie sich nicht in demselben unter gewissen Bedingungen nach einer allgemeinen Regel vorfinde. Finde ich nun eine solche Bedingung, und lässt sich das Objekt des Schlusssatzes unter der gegebenen Bedingung subsumiren, so ist dieser aus der Regel, die auch für andere Gegenstände der Erkenntniss gilt, gefolgert. Man sieht daraus: dass die Vernunft im Schliessen

die grosse Mannigfaltigkeit der Erkenntniss des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.

C) Von dem reinen Gebrauche der Vernunft. IV.

a. Enthält die Vernunft synthetische Grundsätze?

Kann man die Vernunft isoliren, und ist sie alsdenn noch ein eigener Quell von Begriffen und Urteilen, die lediglich aus ihr entspringen, und dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, oder ist sie ein bloss subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine gewisse Form zu geben, welche logisch heisst, und wodurch die Verstandeserkenntnisse nur einander und niedrige Regeln andern höhern (deren Bedingung die Bedingung der ersteren in ihrer Sphäre befasst) untergeordnet werden, so viel sich durch die Vergleichung derselben will bewerkstelligen lassen? Dies ist die Frage, mit der wir uns jetzt nur vorläufig beschäftigen. In der That ist Mannigfaltigkeit der Regeln und Einheit der Principien eine Forderung der Vernunft, um den Verstand mit sich selbst in durchgängigen Zusammenhang zu bringen, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Anschauung unter Begriffe und dadurch jene in Verknüpfung bringt. Aber ein solcher Grundsatz schreibt den Objekten kein Gesetz vor, und enthält nicht den Grund der Möglichkeit, sie als solche überhaupt zu erkennen und zu bestimmen, sondern ist bloss ein subjektives Gesetz der Haushaltung mit dem Vorrate unseres Verstandes, durch Vergleichung seiner Begriffe den allgemeinen Gebrauch derselben auf die kleinstmögliche Zahl derselben zu bringen, ohne dass man deswegen von den Gegenständen selbst eine solche Einhelligkeit, die der Gemächlichkeit und Ausbreitung 363
unseres Verstandes Vorschub thue, zu fordern, und jener Maxime zugleich objektive Gültigkeit zu geben, berechtiget wäre. Mit einem Worte, die Frage ist: ob Vernunft an sich, d. i. die reine Vernunft *a priori* synthetische Grundsätze und Regeln enthalte, und worin diese Principien bestehen mögen?

b. Der transscendentale Gebrauch der Vernunft beruht auf dem logischen, welcher 1) sich nie

Das formale und logische Verfahren derselben in Vernunftschlüssen gibt uns hierüber schon hinreichende Anleitung, auf welchem Grunde das transscendentale Principium derselben in der synthetischen Erkenntniss durch reine Vernunft beruhen werde.

Erstlich geht der Vernunftschluss nicht auf An-

direkt auf Gegenstände bezieht,

schauungen, um dieselben unter Regeln zu bringen (wie der Verstand mit seinen Kategorien), sondern auf Begriffe und Urteile. Wenn also reine Vernunft auch auf Gegenstände geht, so hat sie doch auf diese und deren Anschauung keine unmittelbare Beziehung, sondern nur auf den Verstand und dessen Urteile, welche sich zunächst an die Sinne und deren Anschauung wenden, um diesen ihren Gegenstand zu bestimmen. Vernunfteinheit ist also nicht Einheit einer möglichen Erfahrung, sondern von dieser, als der Verstandeseinheit, wesentlich unterschieden. Dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, ist gar kein durch Vernunft erkannter und vorgeschriebener Grundsatz. Er macht die Einheit der Erfahrung möglich und entlehnt nichts von der Vernunft, welche,
364 ohne diese Beziehung auf mögliche Erfahrung, aus blossen Begriffen keine solche synthetische Einheit hätte gebieten können.

2) stets das Unbedingte sucht, u. daher

Zweitens sucht die Vernunft in ihrem logischen Gebrauche die allgemeine Bedingung ihres Urteils (des Schlusssatzes), und der Vernunftschluss ist selbst nichts anders, als ein Urteil, vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel (Obersatz). Da nun diese Regel wiederum eben demselben Versuche der Vernunft ausgesetzt ist, und dadurch die Bedingung der Bedingung (vermittelst eines Prosyllogismus) gesucht werden muss, so lange es angeht, so siehet man wohl, der eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) sei: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.

3) mit dem Bedingten auch die ganze Reihe der Bedingungen als gegeben ansieht.

Diese logische Maxime kann aber nicht anders ein Principium der reinen Vernunft werden, als dadurch, dass man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, (d. i. in dem Gegenstande und seiner Verknüpfung enthalten).

c. Auf den letzteren synthetischen Grundsatz gründen sich verschiedene synthetische transscendente Sätze.

Ein solcher Grundsatz der reinen Vernunft ist aber offenbar synthetisch; denn das Bedingte bezieht sich analytisch zwar auf irgend eine Bedingung, aber nicht aufs Unbedingte. Es müssen aus demselben auch verschiedene synthetische Sätze entspringen, wovon der
365 reine Verstand nichts weiss, als der nur mit Gegenständen einer möglichen Erfahrung zu thun hat, deren Erkenntniss und Synthesis jederzeit bedingt ist. Das Unbedingte aber, wenn es wirklich statt hat, kann be-

sonders erwogen werden, nach allen den Bestimmungen, die es von jedem Bedingten unterscheiden, und muss dadurch Stoff zu manchen synthetischen Sätzen *a priori* geben.

Die aus diesem obersten Princip der reinen Vernunft entspringende Grundsätze werden aber in Ansehung aller Erscheinungen transscendent sein, d. i. es wird kein ihm adäquater empirischer Gebrauch von demselben jemals gemacht werden können. Er wird sich also von allen Grundsätzen des Verstandes (deren Gebrauch völlig immanent ist, indem sie nur die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema haben,) gänzlich unterscheiden. Ob nun jener Grundsatz: dass sich die Reihe der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen, oder auch des Denkens der Dinge überhaupt,) bis zum Unbedingten erstrecke, seine objektive Richtigkeit habe, oder nicht; welche Folgerungen daraus auf den empirischen Verstandesgebrauch fliessen, oder ob es vielmehr überall keinen dergleichen objektivgültigen Vernunftsatz gebe, sondern eine bloss logische Vorschrift, sich im Aufsteigen zu immer höheren Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern und dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsere Erkenntniss zu bringen; ob, sage ich, dieses Bedürfniss der Vernunft durch einen Missverstand für einen transscendentalen Grundsatz der 366
reinen Vernunft gehalten worden, der eine solche unbeschränkte Vollständigkeit übereilter Weise von der Reihe der Bedingungen in den Gegenständen selbst postulirt; was aber auch in diesem Falle für Missdeutungen und Verblendungen in die Vernunftschlüsse, deren Obersatz aus reiner Vernunft genommen worden, (und der vielleicht mehr Petition als Postulat ist,) und die von der Erfahrung aufwärts zu ihren Bedingungen steigen, einschleichen mögen: das wird unser Geschäfte in der transscendentalen Dialektik sein, welche wir jetzt aus ihren Quellen, die tief in der menschlichen Vernunft verborgen sind, entwickeln wollen. Wir werden sie in zwei Hauptstücke teilen, deren ersteres von den transscendenten Begriffen der reinen Vernunft, das zweite von transscendenten und dialektischen Vernunftschlüssen derselben handeln soll.

d. In der Untersuchung dieser Sätze besteht die Aufgabe der Dialektik.

Der transsccendentalen Dialektik

erstes Buch.

Von den Begriffen der reinen Vernunft.

V. Unterschied zwischen Verstandes- und Vernunftbegriffen.

Was es auch mit der Möglichkeit der Begriffe aus reiner Vernunft für eine Bewandtniss haben mag, so sind sie doch nicht bloss reflektirte, sondern geschlossene Begriffe. Verstandesbegriffe werden auch *a priori* vor
367 der Erfahrung und zum Behuf derselben gedacht; aber sie enthalten nichts weiter, als die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen, in so fern sie notwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstsein gehören sollen. Durch sie allein wird Erkenntniss und Bestimmung eines Gegenstandes möglich. Sie geben also zuerst Stoff zum Schliessen, und vor ihnen gehen keine Begriffe *a priori* von Gegenständen vorher, aus denen sie könnten geschlossen werden. Dagegen gründet sich ihre objektive Realität doch lediglich darauf: dass, weil sie die intellektuelle Form aller Erfahrung ausmachen, ihre Anwendung jederzeit in der Erfahrung muss gezeigt werden können.

Die Benennung eines Vernunftbegriffs aber zeigt schon vorläufig: dass er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen, weil er eine Erkenntniss betrifft, von der jede empirische nur ein Teil ist, (vielleicht das Ganze der möglichen Erfahrung oder ihrer empirischen Synthesis,) bis dahin zwar keine wirkliche Erfahrung jemals völlig zureicht, aber doch jederzeit dazu gehörig ist. Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Wenn sie das Unbedingte enthalten, so betreffen sie etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches selbst aber niemals ein Gegenstand der Erfahrung ist: etwas, worauf die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt,

und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs
schätzet und abmisset, welches aber niemals ein Glied 368
der empirischen Synthesis ausmacht. Haben dergleichen
Begriffe, dessen ungeachtet, objektive Gültigkeit, so können
sie *conceptus ratiocinati* (richtig geschlossene Begriffe)
heissen; wo nicht, so sind sie wenigstens durch einen
Schein des Schliessens erschlichen, und mögen *conceptus
ratiocinantes* (vernünftelnde Begriffe) genannt werden.
Da dieses aber allererst in dem Hauptstücke von den
dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft ausgemacht
werden kann, so können wir darauf noch nicht Rücksicht nehmen, sondern werden vorläufig, so wie wir die reinen Verstandesbegriffe Kategorien nannten, die Begriffe der reinen Vernunft mit einem neuen Namen belegen und sie transscendentale Ideen nennen, diese Benennung aber jetzt erläutern und rechtfertigen.

Des ersten Buchs der transscendentalen Dialektik

erster Abschnitt.

Von den Ideen überhaupt. VI.

a. Kant will lieber ein schon vorhandenes Wort in alter Bedeutung wiederherstellen, als ein neues machen.

Bei dem grossen Reichtum unserer Sprachen findet
sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks
verlegen, der seinem Begriffe genau anpasst, und in dessen
Ermangelung er weder andern, noch sogar sich selbst
recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu 369
schmieden, ist eine Anmaassung zum Gesetzgeben in
Sprachen, die selten gelingt, und, ehe man zu diesem
verzweifelten Mittel schreitet, ist es ratsam, sich in einer toten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff samt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde, und wenn der alte Gebrauch desselben durch Unbehutsamkeit ihrer Urheber auch etwas schwankend geworden wäre, so ist es doch besser, die Bedeutung, die ihm vorzüglich eigen war, zu befestigen, (sollte es auch zweifelhaft bleiben, ob man damals genau eben dieselbe im Sinne gehabt habe,) als sein Geschäfte nur dadurch zu verderben, dass man sich unverständlich macht.

Um deswillen, wenn sich etwa zu einem gewissen Begriffe nur ein einziges Wort vorfände, das in schon

eingeführter Bedeutung diesem Begriffe genau anpasst, desssen Unterscheidung von andern verwandten Begriffen von grosser Wichtigkeit ist, so ist es ratsam, damit nicht verschwenderisch umzugehen, oder es bloss zur Abwechselung, synonymisch, statt anderer zu gebrauchen, sondern ihm seine eigentümliche Bedeutung sorgfältig aufzubehalten; weil es sonst leichtlich geschieht, dass, nachdem der Ausdruck die Aufmerksamkeit nicht besonders beschäftigt, sondern sich unter dem Haufen anderer von sehr abweichender Bedeutung verliert, auch der Gedanke verloren gehe, den er allein hätte aufbewahren können.

370 Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, dass

b. Die Ideenlehre Platos

man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung niemals etwas damit Kongruirendes angetroffen wird. Die Ideen sind bei ihm Urbilder der Dinge selbst, und nicht bloss Schlüssel zu möglichen Erfahrungen, wie die Kategorien. Nach seiner Meinung flossen sie aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu Teil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heisst) zurückrufen muss. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, dass es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte.

Plato bemerkte sehr wohl, dass unsere Erkenntnisskraft ein weit höheres Bedürfniss fühle, als bloss Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabiren, um
371 sie als Erfahrung lesen zu können, und dass unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als dass irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit

ihnen kongruiren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keinesweges blosse Hirngespinnste sein.

Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist*), d. i. auf Freiheit beruht, welche ihrerseits unter Erkenntnissen steht, die ein eigentümliches Produkt der Vernunft sind. Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das, was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnissquell machen wollte (wie es wirklich viele gethan haben), der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen wird ein jeder inne, dass, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer 372
das wahre Original bloss in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloss darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele, (Beweise der Thunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt,) aber nicht als Urbilder Dienste thun. Dass niemals ein Mensch demjenigen adäquat handeln werde, was die reine Idee der Tugend enthält, beweiset gar nicht etwas Chimärisches in diesem Gedanken. Denn es ist gleichwohl alles Urteil, über den moralischen Wert oder Unwert, nur vermittelst dieser Idee möglich; mithin liegt sie jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde, so weit auch die ihrem Grade nach nicht zu bestimmenden Hindernisse in der menschlichen Natur uns davon entfernt halten mögen.

1. in Beziehung auf die Moral,

Die platonische Republik ist, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müssigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprüchwort geworden, und Brucker findet es lächerlich, dass der Philosoph behauptete, niemals würde ein Fürst wohl regieren, wenn er nicht der Ideen teilhaftig wäre. Allein man würde besser thun,

*) Er dehnte seinen Begriff freilich auch auf spekulative Erkenntnisse aus, wenn sie nur rein und völlig *a priori* gegeben waren, sogar über die Mathematik, ob diese gleich ihren Gegenstand nirgends anders, als in der möglichen Erfahrung hat. Hierin kann ich ihm nun nicht folgen, so wenig als in der mystischen Deduktion dieser Ideen, oder den Uebertreibungen, dadurch er sie gleichsam hypostasirte; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bediente, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist.

diesem Gedanken mehr nachzugehen, und ihn (wo der vortreffliche Mann uns ohne Hülfe lässt) durch neue Bemühung ins Licht zu stellen, als ihn, unter dem sehr
373 elenden und schädlichen Vorwande der Unthunlichkeit als unnütz bei Seite zu setzen. Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann, (nicht von der grössesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen;) ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahiren muss, die vielleicht nicht sowohl aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der ächten Ideen bei der Gesetzgebung. Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden, und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus Erfahrung geschöpft worden, alle gute Absicht vereitelt hätten. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig, (wie Plato behauptet,) dass bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nötig sein würden. Ob nun gleich das letztere niemals
374 zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche dieses *Maximum* zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie gross also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.

2. in Beziehung auf die Natur;

Aber nicht bloss in demjenigen, wobei die menschliche Vernunft wahrhafte Kausalität zeigt, und wo Ideen wirkende Ursachen (der Handlungen und ihrer Gegenstände) werden, nämlich im Sittlichen, sondern auch in Ansehung

der Natur selbst, sieht Plato mit Recht deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen. Ein Gewächs, ein Tier, die regelmässige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, dass sie nur nach Ideen möglich sein; dass zwar kein einzelnes Geschöpf, unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins, mit der Idee des Vollkommensten seiner Art kongruire, (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt,) dass gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt, und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat 375
sei. Wenn man das Uebertriebene des Ausdrucks ab- 3) ihre Verdienste.
sondert, so ist der Geistesschwung des Philosophen, von der kopeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen, hinaufzusteigen, eine Bemühung, die Achtung und Nachfolge verdient; in Ansehung desjenigen aber, was die Principien der Sittlichkeit, der Gesetzgebung und der Religion betrifft, wo die Ideen die Erfahrung selbst (des Guten) allererst möglich machen, obzwar niemals darin völlig ausgedrückt werden können, ein ganz eigentümliches Verdienst, welches man nur darum nicht erkennt, weil man es durch eben die empirischen Regeln beurteilt, deren Gültigkeit, als Principien, eben durch sie hat aufgehoben werden sollen. Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzunehmen, oder dadurch einschränken zu wollen, was gethan wird.

Statt aller dieser Betrachtungen, deren gehörige c. Rückkehr zur vorliegenden Aufgabe.
Ausführung in der That die eigentümliche Würde der Philosophie ausmacht, beschäftigen wir uns jetzt mit einer nicht so glänzenden, aber doch auch nicht verdienstlosen Arbeit, nämlich: den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in 376
welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen. Der transscendentale Gebrauch der reinen Vernunft, ihre

Principien und Ideen, sind es also, welche genau zu kennen uns jetzt obliegt, um den Einfluss der reinen Vernunft und den Wert derselben gehörig bestimmen und schätzen zu können. Doch, ehe ich diese vorläufige Einleitung bei Seite lege, ersuche ich diejenige, denen Philosophie am Herzen liegt, (welches mehr gesagt ist, als man gemeiniglich antrifft,) wenn sie sich durch dieses und das Nachfolgende überzeugt finden sollten, den Ausdruck Idee seiner ursprünglichen Bedeutung nach in Schutz zu nehmen, damit er nicht fernerhin unter die übrigen Ausdrücke, womit gewöhnlich allerlei Vorstellungsarten in sorgloser Unordnung bezeichnet werden, gerate, und die Wissenschaft dabei einbüsse. Fehlt es uns doch nicht an Benennungen, die jeder Vorstellungsart gehörig angemessen sind, ohne dass wir nötig haben, in das Eigentum einer anderen einzugreifen. Hier ist eine Stufenleiter derselben. Die Gattung ist Vorstellung überhaupt (*repraesentatio*). Unter ihr steht die Vorstellung mit Bewusstsein (*perceptio*). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Empfindung (*sensatio*), eine objektive Perception ist Erkenntniss

d. Notwendigkeit, jede Vorstellungsart angemessen zu benennen.

377 (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar vermittelst eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit) heisst *notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee, oder der Vernunftbegriff. Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muss es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen.

Des ersten Buchs der transscendentalen Dialektik

zweiter Abschnitt.

Von den transscendentalen Ideen. VII.

a. Wie aus den Urteilen Kategorien, so lassen sich aus den Schlüssen Ideen ableiten.

Die transscendentale Analytik gab uns ein Beispiel, wie die blosse logische Form unserer Erkenntniss den Ursprung von reinen Begriffen *a priori* enthalten könne, welche vor aller Erfahrung Gegenstände vorstellen, oder vielmehr die synthetische Einheit anzeigen, welche allein eine empirische Erkenntniss von Gegenständen möglich 378
macht. Die Form der Urteile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Eben so können wir erwarten, dass die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maassgebung der Kategorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe *a priori* enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transscendentale Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Principien bestimmen werden.

b. Auf die Funktion der Vernunft beim Schliessen gründet sich der allgemeine Vernunftbegriff vom Unbedingten.

Die Funktion der Vernunft bei ihren Schlüssen besteht[1]) in der Allgemeinheit der Erkenntniss nach Begriffen, und der Vernunftschluss selbst ist ein Urteil, welches *a priori* in dem ganzen Umfange seiner Bedingung bestimmt wird. Den Satz: Kajus ist sterblich, könnte[2]) ich auch bloss durch den Verstand aus der Erfahrung schöpfen. Allein ich suche einen Begriff, der die Bedingung enthält, unter welcher das Prädikat (Assertion überhaupt) dieses Urteils gegeben wird, (d. i. hier, den Begriff des Menschen;) und nachdem ich ihn unter diese Bedingung, in ihrem ganzen Umfange genommen, (alle Menschen sind sterblich) subsumirt habe, so be-

[1]) Im Originaltext steht hier „bestand" und bei 2) „konnte." Letzteres ist auf jeden Fall ein Druckfehler, denn in IV b, worauf sich jene beiden Ausdrücke allein beziehen könnten, ist von Herrn Kajus gar nicht die Rede gewesen. Und auch „bestand" kann sich unmöglich so ohne jeden Hinweis auf die frühere Stelle, an der von dieser „Funktion der Vernunft" die Rede war, auf dieselbe beziehen, und selbst mit diesem Hinweis wäre die Beziehung äusserst ungeschickt ins Werk gesetzt, da jenes Wort ein objektives Verhältniss bezeichnet, im Imperfektum aber doch nur auf subjektive Wahrnehmungen (z. B. „wie wir sahen", „wie bemerkt wurde") Bezug genommen werden könnte.

stimme ich darnach die Erkenntniss meines Gegenstandes (Kajus ist sterblich).

Demnach restringiren wir in der Konklusion eines Vernunftschlusses ein Prädikat auf einen gewissen Gegen-
379 stand, nachdem wir es vorher in dem Obersatz in seinem ganzen Umfange unter einer gewissen Bedingung gedacht haben. Diese vollendete Grösse des Umfanges, in Beziehung auf eine solche Bedingung, heisst die Allgemeinheit (*universalitas*). Dieser entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit (*universitas*) oder Totalität der Bedingungen. Also ist der transscendentale Vernunftbegriff kein anderer, als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist: so kann ein reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, so fern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden.

c. Drei Arten des Unbedingten gemäss den drei Arten Vernunftschlüssen.

So viel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also ernstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synnthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein.

Es gibt nämlich eben so viel Arten von Vernunftschlüssen, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten fortschreitet, die eine zum Subjekt, welches selbst nicht mehr Prädikat ist, die andre zur Voraus-
380 setzung, die nichts weiter voraussetzt, und die dritte zu einem Aggregat der Glieder der Einteilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Einteilung eines Begriffs zu vollenden Daher sind die reinen Vernunftbegriffe von der Totalität in der Synthesis der Bedingungen wenigstens als Aufgaben, um die Einheit des Verstandes, wo möglich, bis zum Unbedingten fortzusetzen, notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, es mag auch übrigens diesen transscendentalen Begriffen an einem ihnen angemessenen Gebrauch *in concreto* fehlen, und sie mithin keinen andern Nutzen haben, als den Verstand in die Richtung zu bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs Aeusserste erweitert,

zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird.

d. der Begriff des Absoluten.

Indem wir aber hier von der Totalität der Bedingungen und dem Unbedingten, als dem gemeinschaftlichen Titel aller Vernunftbegriffe reden, so stossen wir wiederum auf einen Ausdruck, den wir nicht entbehren und gleichwohl, nach einer ihm durch langen Missbrauch anhängenden Zweideutigkeit, nicht sicher brauchen können. Das Wort **absolut** ist eines von den wenigen Wörtern, die in ihrer uranfänglichen Bedeutung einem Begriffe angemessen worden, welchem nach der Hand gar kein anderes Wort eben derselben Sprache genau anpasst, und dessen Verlust, oder welches eben so viel ist, sein schwankender Gebrauch daher auch den Verlust des 381
Begriffs selbst nach sich ziehen muss, und zwar eines Begriffs, der, weil er die Vernunft gar sehr beschäftigt, ohne grossen Nachteil aller transscendentalen Beurteilungen nicht entbehrt werden kann. Das Wort **absolut** wird jetzt öfters gebraucht, um bloss anzuzeigen, dass etwas von einer Sache **an sich selbst** betrachtet und also **innerlich** gelte. In dieser Bedeutung würde **absolutmöglich** das bedeuten, was an sich selbst (*interne*) möglich ist, welches in der That das **wenigste** ist, was man von einem Gegenstande sagen kann. Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht, um anzuzeigen, dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist, (z. B. die absolute Herrschaft,) und **absolutmöglich** würde in dieser Bedeutung dasjenige bedeuten, was in aller Absicht **in aller Beziehung möglich** ist, welches wiederum das meiste ist, was ich über die Möglichkeit eines Dinges sagen kann. Nun treffen zwar diese Bedeutungen mannichmal zusammen. So ist z. E. was innerlich unmöglich ist, auch in aller Beziehung, mithin absolut, unmöglich. Aber in den meisten Fällen sind sie unendlich weit auseinander, und ich kann auf keine Weise schliessen, dass, weil etwas an sich selbst möglich ist, es darum auch in aller Beziehung, mithin absolut, möglich sei. Ja von der absoluten Notwendigkeit werde ich in der Folge zeigen, dass sie keinesweges in allen Fällen von der innern abhänge, und also mit dieser nicht als gleichbedeutend angesehen werden müsse. Dessen Gegenteil innerlich unmöglich ist, dessen Gegenteil ist 382
freilich auch in aller Absicht unmöglich, mithin ist es selbst absolut notwendig; aber ich kann nicht umgekehrt schliessen, was absolut notwendig ist, dessen Gegenteil sei **innerlich unmöglich**, d. i. die **absolute** Notwendigkeit

der Dinge sei eine innere Notwendigkeit; denn diese innere Notwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den mindesten Begriff verbinden können; dagegen der von der Notwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich führt. Weil nun der Verlust eines Begriffs von grosser Anwendung in der spekulativen Weltweisheit dem Philosophen niemals gleichgültig sein kann, so hoffe ich, es werde ihm die Bestimmung und sorgfältige Aufbewahrung des Ausdrucks, an dem der Begriff hängt, auch nicht gleichgültig sein.

In dieser erweiterten Bedeutung werde ich mich denn des Worts: absolut, bedienen, und es dem bloss komparativ oder in besonderer Rücksicht Gültigen entgegensetzen; denn dieses letztere ist auf Bedingungen restringirt, jenes aber gilt ohne Restriktion.

e. Unterschied zwischen Verstandes- u. Vernunftbegriffen.

Nun geht der transscendentale Vernunftbegriff jederzeit nur auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen, und endigt niemals, als bei dem schlechthin, d. i. in jeder Beziehung, Unbedingten. Denn die
383 reine Vernunft überlässt alles dem Verstande, der sich zunächst auf die Gegenstände der Anschauung oder vielmehr deren Synthesis in der Einbildungskraft bezieht. Jene behält sich allein die absolute Totalität im Gebrauche der Verstandesbegriffe vor, und sucht die synthetische Einheit, welche in der Kategorie gedacht wird, bis zum schlechthin Unbedingten hinauszuführen. Man kann daher diese die Vernunfteinheit der Erscheinungen, so wie jene, welche die Kategorie ausdrückt, Verstandeseinheit nennen. So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält, (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist,) sondern um ihm die Richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keinen Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganze zusammen zu fassen. Daher ist der objektive Gebrauch der reinen Vernunftbegriffe jederzeit transscendent, indessen dass der von den reinen Verstandesbegriffen seiner Natur nach jederzeit immanent sein muss, indem er sich bloss auf mögliche Erfahrung einschränkt.

f. Über Ideen in praktischer u. spekulativer Hinsicht.

Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogene reine Vernunftbegriffe *transscendentale Ideen*. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn 384
sie betrachten alle Erfahrungserkenntniss als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre. Wenn man eine Idee nennt; so sagt man dem Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) *sehr viel*, dem Subjekte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum *sehr wenig*, weil sie, als der Begriff eines Maximum, *in concreto* niemals kongruent kann gegeben werden. Weil nun das letztere im bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft eigentlich die ganze Absicht ist, und die Annäherung zu einem Begriffe, der aber in der Ausübung doch niemals erreicht wird, eben so viel ist als ob der Begriff ganz und gar verfehlt würde; so heisst es von einem dergleichen Begriffe: er ist *nur* eine Idee. So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist *nur eine Idee*, denn, da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein *Problem* ohne alle Auflösung. Dagegen, weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu thun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft 385
jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Teil *in concreto* gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: *sie ist nur eine Idee*; sondern eben darum, weil sie die Idee von der

notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muss sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen.

Ob wir nun gleich von den transscendentalen Vernunftbegriffen sagen müssen: sie sind nur I d e e n; so werden wir sie doch keinesweges für überflüssig und nichtig anzusehen haben. Denn, wenn schon dadurch kein Objekt bestimmt werden kann, so können sie doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntniss besser und weiter geleitet wird. Zu
386 geschweigen, dass sie vielleicht von den Naturbegriffen zu den praktischen einen Uebergang möglich machen, und den moralischen Ideen selbst auf solche Art Haltung und Zusammenhang mit den spekulativen Erkenntnissen der Vernunft verschaffen können. Ueber alles dieses muss man den Aufschluss in dem Verfolg erwarten.

g. Überleitung zu h. (Wiederholung von a).

Unserer Absicht gemäss setzen wir aber hier die praktischen Ideen bei Seite, und betrachten daher die Vernunft nur im spekulativen, und in diesem noch enger, nämlich nur im transscendentalen Gebrauch. Hier müssen wir nun denselben Weg einschlagen, den wir oben bei der Deduktion der Kategorien nahmen; nämlich, die logische Form der Vernunfterkenntniss erwägen, und sehen, ob nicht etwa die Vernunft dadurch auch ein Quell von Begriffen werde, Objekte an sich selbst, als synthetisch *a priori* bestimmt, in Ansehung einer oder der anderen Funktion der Vernunft, anzusehen.

h 1. Das Wesen der Vernunftschlüsse u. die Schlussketten.

Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntniss betrachtet, ist das Vermögen zu schliessen, d. i. mittelbar (durch die Subsumtion der Bedingung eines möglichen Urteils unter die Bedingung eines gegebenen) zu urteilen. Das gegebene Urteil ist die allgemeine Regel (Obersatz, *maior*). Die Subsumtion der Bedingung eines andern möglichen Urteils unter die Bedingung der Regel ist der Untersatz (*minor*). Das wirkliche Urteil, welches die Assertion der Regel zu dem subsumirten Falle aussagt, ist der Schlusssatz
387 (*conclusio*). Die Regel nämlich sagt etwas allgemein unter einer gewissen Bedingung. Nun findet in einem vorkommenden Falle die Bedingung der Regel statt. Also wird das, was unter jener Bedingung allgemein

galt, auch in dem vorkommenden Falle (der diese Bedingung bei sich führt) als gültig angesehen. Man siehet leicht, dass die Vernunft durch Verstandeshandlungen, welche eine Reihe von Bedingungen ausmachen, zu einem Erkenntnisse gelange. Wenn ich zu dem Satze: alle Körper sind veränderlich, nur daurch gelange, dass ich von dem entferntern Erkenntniss (worin der Begriff des Körpers noch nicht vorkommt, der aber doch davon die Bedingung enthält,) anfange: alles Zusammengesetzte ist veränderlich; von diesem zu einem näheren gehe, der unter der Bedingung des ersteren steht: die Körper sind zusammengesetzt, und von diesem allererst zu einem dritten, der nunmehr das entfernte Erkenntniss (veränderlich) mit dem vorliegenden verknüpft: folglich sind die Körper veränderlich; so bin ich durch eine Reihe von Bedingungen (Prämissen) zu einer Erkenntniss (Konklusion) gelangt. Nun lässt sich eine jede Reihe, deren Exponent (des kategorischen oder hypothetischen Urteils) gegeben ist, fortsetzen; mithin führt eben dieselbe Vernunfthandlung zur *ratiocinatio polysyllogistica*, welches eine Reihe von Schlüssen ist, die entweder auf der Seite der Bedingungen (*per prosyllogismos*), oder des Be- 388
dingten (*per episyllogismos*), in unbestimmte Weiten fortgesetzt werden kann.

2. Bei Prosyllogismen muss stets die Totalität der Bedingungen oder das Unbedingte gegeben sein.

Man wird aber bald inne, dass die Kette oder Reihe der Prosyllogismen, d. i. der gefolgerten Erkenntnisse auf der Seite der Gründe, oder der Bedingungen zu einem gegebenen Erkenntniss, mit anderen Worten: die **aufsteigende Reihe** der Vernunftschlüsse, sich gegen das Vernunftvermögen doch anders verhalten müsse, als die **absteigende Reihe**, d. i. der Fortgang der Vernunft auf der Seite des Bedingten durch Episyllogismen. Denn, da im ersteren Falle das Erkenntniss (*conclusio*) nur als bedingt gegeben ist, so kann man zu demselben vermittelst der Vernunft nicht anders gelangen, als wenigstens unter der Voraussetzung, dass alle Glieder der Reihe auf der Seite der Bedingungen gegeben sind, (Totalität in der Reihe der Prämissen,) weil nur unter deren Voraussetzung das vorliegende Urteil *a priori* möglich ist; dagegen auf der Seite des Bedingten, oder der Folgerungen, nur eine **werdende** und nicht schon **ganz** vorausgesetzte oder gegebene Reihe, mithin nur ein potentialer Fortgang gedacht wird. Daher, wenn eine Erkenntniss als bedingt angesehen wird, so ist die Vernunft genötigt, die Reihe der Bedingungen in auf-

steigender Linie als vollendet und ihrer Totalität nach gegeben anzusehen. Wenn aber eben dieselbe Erkenntniss zugleich als Bedingung anderer Erkenntnisse an-
389 gesehen wird, die unter einander eine Reihe von Folgerungen in absteigender Linie ausmachen, so kann der Vernunft ganz gleichgültig sein, wie weit dieser Fortgang sich *a parte posteriori* erstrecke, und ob gar überall Totalität dieser Reihe möglich sei; weil sie einer dergleichen Reihe zu der vor ihr liegenden Konklusion nicht bedarf, indem diese durch ihre Gründe *a parte priori* schon hinreichend bestimmt und gesichert ist. Es mag nun sein, dass auf der Seite der Bedingungen die Reihe der Prämissen ein erstes habe, als oberste Bedingung, oder nicht, und also *a parte priori* ohne Grenzen sei; so muss sie doch Totalität der Bedingung enthalten, gesetzt auch, dass wir niemals dahin gelangen könnten, sie zu fassen, und die ganze Reihe muss unbedingt wahr sein, wenn das Bedingte, welches als eine daraus entspringende Folgerung angesehen wird, als wahr gelten soll. Dieses ist eine Foderung der Vernunft, die ihr Erkenntniss als *a priori* bestimmt und als notwendig ankündigt, entweder an sich selbst, und denn bedarf es keiner Gründe, oder, wenn es abgeleitet ist, als ein Glied einer Reihe von Gründen, die selbst unbedingterweise wahr ist.

390 **Des ersten Buchs der transscendentalen Dialektik**

dritter Abschnitt.

VIII. System der transscendentalen Ideen.

a. Rekapitulation.

Wir haben es hier nicht mit einer logischen Dialektik zu thun, welche von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt, und lediglich den falschen Schein in der Form der Vernunftschlüsse aufdeckt, sondern mit einer transscendentalen, welche, völlig *a priori*, den Ursprung gewisser Erkenntnisse aus reiner Vernunft, und geschlossener Begriffe, deren Gegenstand empirisch gar nicht gegeben werden kann, die also gänzlich ausser dem Vermögen des reinen Verstandes liegen, enthalten soll. Wir haben aus der natürlichen Beziehung, die der transscendentale Gebrauch unserer Erkenntniss, sowohl in Schlüssen, als Urteilen, auf den logischen haben muss, abgenommen: dass es nur drei Arten von dialektischen Schlüssen geben werde, die sich auf die dreierlei Schluss-

arten beziehen, durch welche Vernunft aus Principien zu Erkenntnissen gelangen kann, und dass in allem ihr Geschäfte sei, von der bedingten Synthesis, an die der Verstand jederzeit gebunden bleibt, zur unbedingten aufzusteigen, die er niemals erreichen kann.

b. Die drei Ideen u. die ihnen entsprechenden Wissenschaften.

Nun ist das Allgemeine aller Beziehung, die unsere Vorstellungen haben können, 1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte, und zwar ent- 391
weder als Erscheinungen, oder als Gegenstände des Denkens überhaupt. Wenn man diese Untereinteilung mit der oberen verbindet, so ist alles Verhältniss der Vorstellungen, davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können, dreifach: 1. das Verhältniss zum Subjekt, 2. zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung, 3. zu allen Dingen überhaupt.

Nun haben es alle reine Begriffe überhaupt mit der synthetischen Einheit der Vorstellungen, Begriffe der reinen Vernunft (transscendentale Ideen) aber mit der unbedingten synthetischen Einheit aller Bedingungen überhaupt zu thun. Folglich werden alle transscendentale Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen, davon die erste die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt enthält.

Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie, und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie. Also gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre (*psychologia rationalis*), zu einer transscendentalen Weltwissenschaft (*cosmologia rationalis*), endlich 392
auch zu einer transscendentalen Gotteserkenntnis (*theologia transscendentalis*) an die Hand. Der blosse Entwurf sogar zu einer sowohl als der andern dieser Wissenschaften, schreibt sich gar nicht von dem Verstande her, selbst wenn er gleich mit dem höchsten logischen Gebrauche der Vernunft, d. i. allen erdenklichen Schlüssen, verbunden wäre, um von einem Gegenstande desselben (Erscheinung) zu allen anderen bis in die entlegensten Glieder der empirischen Synthesis fortzuschreiten, sondern

ist lediglich ein reines und ächtes Produkt, oder Problem, der reinen Vernunft.

Was unter diesen drei Titeln aller transscendentalen Ideen für *modi* der reinen Vernunftbegriffe stehen, wird in dem folgenden Hauptstücke vollständig dargelegt werden. Sie laufen am Faden der Kategorien fort. Denn die reine Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf Gegenstände, sondern auf die Verstandesbegriffe von denselben. Eben so wird sich auch nur in der völligen Ausführung deutlich machen lassen, wie die Vernunft lediglich durch den synthetischen Gebrauch eben derselben Funktion, deren sie sich zum kategorischen Vernunftschlusse bedient, notwendigerweise auf den Begriff der absoluten Einheit des denkenden Subjekts kommen müsse, wie das logische Verfahren in hypothetischen Vernunftschlüssen die Idee vom schlechthin Unbedingten in einer Reihe gegebener Bedingungen, endlich
393 die blosse Form des disjunktiven Vernunftschlusses den höchsten Vernunftbegriff von einem Wesen aller Wesen notwendigerweise nach sich ziehen müsse; ein Gedanke, der beim ersten Anblick äusserst paradox zu sein scheint.

c. Von den Ideen ist nur eine subjektive Deduktion möglich.

Von diesen transscendentalen Ideen ist eigentlich keine objektive Deduktion möglich, so wie wir sie von den Kategorien liefern konnten. Denn in der That haben sie keine Beziehung auf irgend ein Objekt, was ihnen kongruent gegeben werden könnte, eben darum, weil sie nur Ideen sind. Aber eine subjektive Ableitung derselben aus der Natur unserer Vernunft konnten wir unternehmen, und die ist im gegenwärtigen Hauptstücke auch geleistet worden.

d. Nur auf Seite der Bedingungen ist Totalität u. Unbedingtes erforderlich.

Man sieht leicht, dass die reine Vernunft nichts anders zur Absicht habe, als die absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen, (es sei der Inhärenz, oder der Dependenz, oder der Konkurrenz,) und dass sie mit der absoluten Vollständigkeit von Seiten des Bedingten nichts zu schaffen habe. Denn nur allein jener bedarf sie, um die ganze Reihe der Bedingungen vorauszusetzen, und sie dadurch dem Verstande *a priori* zu geben. Ist aber eine vollständig (und unbedingt) gegebene Bedingung einmal da, so bedarf es nicht mehr eines Vernunftbegriffs in Ansehung der Fortsetzung der Reihe; denn der Verstand thut jeden Schritt
394 abwärts, von der Bedingung zum Bedingten, von selber. Auf solche Weise dienen die transscendentalen Ideen nur zum Aufsteigen in der Reihe der Bedin-

gungen, bis zum Unbedingten, d. i. zu den Principien. In Ansehung des Hinabgehens zum Bedingten aber, gibt es zwar einen weit erstreckten logischen Gebrauch, den unsere Vernunft von den Verstandesgesetzen macht, aber gar keinen transscendentalen, und, wenn wir uns von der absoluten Totalität einer solchen Synthesis (des *progressus*) eine Idee machen, z. B. von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen, so ist dieses ein Gedankending (*ens rationis*), welches nur willkürlich gedacht, und nicht durch die Vernunft notwendig vorausgesetzt wird. Denn zur Möglichkeit des Bedingten wird zwar die Totalität seiner Bedingungen, aber nicht seiner Folgen, vorausgesetzt. Folglich ist ein solcher Begriff keine transscendentale Idee, mit der wir es doch hier lediglich zu thun haben.

e. Systematischer Zusammenhang zwischen den Ideen.

Zuletzt wird man auch gewahr: dass unter den transscendentalen Ideen selbst ein gewisser Zusammenhang und Einheit hervorleuchte, und dass die reine Vernunft, vermittelst ihrer, alle ihre Erkenntnisse in ein System bringe. Von der Erkenntniss seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntniss, und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen, ist ein so natürlicher Fortschritt, dass er dem logischen Fortgange der Vernunft von den Prämissen zum Schlusssatze ähnlich scheint.*) Ob nun 395
hier wirklich eine Verwandtschaft von der Art, als zwischen dem logischen und transscendentalen Verfahren, insgeheim zum Grunde liege, ist auch eine von den Fragen, deren Beantwortung man in dem Verfolg dieser

[*) Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten, als einen notwendigen Schlusssatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloss zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral, und, durch beider Verbindung, Religion, mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins bloss vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen. In einer systematischen Vorstellung jener Ideen würde die angeführte Ordnung, als die synthetische, die schicklichste sein; aber in der Bearbeitung, die vor ihr notwendig vorhergehen muss, wird die analytische, welche diese Ordnung umkehrt, dem Zwecke angemessener sein, um, indem wir von demjenigen, was uns Erfahrung unmittelbar an die Hand gibt, der Seelenlehre, zur Weltlehre, und von da bis zur Erkenntniss Gottes fortgehen, unseren grossen Entwurf zu vollziehen.] [1])

[1]) Zusatz von B.

Untersuchungen allererst erwarten muss. Wir haben
vorläufig unsern Zweck schon erreicht, da wir die trans-
396 scendentalen Begriffe der Vernunft, die sich sonst ge-
wöhnlich in der Theorie der Philosophen unter andere
mischen, ohne dass diese sie einmal von Verstandes-
begriffen gehörig unterscheiden, aus dieser zweideutigen
Lage haben herausziehen, ihren Ursprung, und dadurch
zugleich ihre bestimmte Zahl, über die es gar keine
mehr geben kann, angeben und sie in einem systema-
tischen Zusammenhange haben vorstellen können, wo-
durch ein besonderes Feld für die reine Vernunft abge-
steckt und eingeschränkt wird.

Der transsccendentalen Dialektik

zweites Buch.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft. IX.

Man kann sagen, der Gegenstand einer blossen transsccendentalen Idee sei etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz notwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Foderung der Vernunft adäquat sein soll, kein Verstandesbegriff möglich, d. i. ein solcher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Missverständnisses, ausdrücken, wenn man sagte: dass wir vom 397
Objekt, welches einer Idee korrespondirt, keine Kenntniss, obzwar einen problematischen Begriff, haben können.

a) Die Ideen haben keine objektive, sondern nur subjektive Realität.

Nun beruhet wenigstens die transsccendentale (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe darauf, dass wir durch einen notwendigen Vernunftschluss auf solche Ideen gebracht werden. Also wird es Vernunftschlüsse geben, die keine empirische Prämissen enthalten, und vermittelst deren wir von etwas, das wir kennen, auf etwas anderes schliessen, wovon wir noch keinen Begriff haben, und dem wir gleichwohl, durch einen unvermeidlichen Schein, objektive Realität geben. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats also eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, wohl den letzteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste

unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann.

b. Die drei dialektischen Vernunftschlüsse.

Dieser dialektischen Vernunftschlüsse gibt es also nur dreierlei Arten, so vielfach, als die Ideen sind, auf die ihre Schlusssätze auslaufen. In dem Vernunftschlusse der ersten Klasse schliesse ich von dem transscenden-
398 talen Begriffe des Subjekts, der nichts Mannigfaltiges enthält, auf die absolute Einheit des Subjekts selber, von welchem ich auf diese Weise gar keinen Begriff habe. Diesen dialektischen Schluss werde ich den transscendentalen Paralogismus nennen. Die zweite Klasse der vernünftelnden Schlüsse ist auf den transscendentalen Begriff der absoluten Totalität, der Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung überhaupt, angelegt, und ich schliesse daraus, dass ich von der unbedingten synthetischen Einheit der Reihe auf einer Seite, jederzeit einen sich selbst widersprechenden Begriff habe, auf die Richtigkeit der entgegenstehenden Einheit, wovon ich gleichwohl auch keinen Begriff habe. Den Zustaud der Vernunft bei diesen dialektischen Schlüssen, werde ich die Antinomie der reinen Vernunft nennen. Endlich schliesse ich, nach der dritten Art vernünftelnder Schlüsse, von der Totalität der Bedingungen, Gegenstände überhaupt, so fern sie mir gegeben werden können, zu denken, auf die absolute synthetische Einheit aller Bedingungen der Möglichkeit der Dinge überhaupt, d. i. von Dingen, die ich nach ihrem blossen transscendentalen Begriff nicht kenne, auf ein Wesen aller Wesen, welches ich durch einen transscendentalen Begriff noch weniger kenne, und von dessen unbedingter Notwendigkeit ich mir keinen Begriff machen kann. Diesen dialektischen Vernunftschluss werde ich das Ideal der reinen Vernunft nennen.

399

Des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik

erstes Hauptstück.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

I. Einleitung. a. Logischer u. transscendentaler Paralo-

Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, sein Inhalt mag übrigens sein, welcher er wolle. Ein transscendentaler Paralogismus aber hat einen transscendentalen Grund:

gismus.

der Form nach falsch zu schliessen. Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluss in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen.

b. Der Begriff „ich denke“, welcher

Jetzt kommen wir auf einen Begriff, der oben, in der allgemeinen Liste der transscendentalen Begriffe, nicht verzeichnet worden, und dennoch dazu gezählt werden muss, ohne doch darum jene Tafel im mindesten zu verändern und für mangelhaft zu erklären. Dieses ist der Begriff, oder wenn man lieber will, das Urteil: Ich denke. Man sieht aber leicht, dass er das Vehikel aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transscendentalen sei, und also unter diesen jederzeit mit begriffen werde, und daher eben sowohl transscendental sei, aber keinen besondern Titel haben könne, weil er nur dazu dient, alles Denken, als zum Bewusst- 400
sein gehörig, aufzuführen. Indessen, so rein er auch vom Empirischen (dem Eindrucke der Sinne) ist, so dient er doch dazu, zweierlei Gegenstände aus der Natur unserer Vorstellungskraft zu unterscheiden. Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des innern Sinnes, und heisse Seele. Dasjenige, was ein Gegenstand äusserer Sinne ist, heisst Körper. Demnach bedeutet der Ausdruck Ich, als ein denkend Wesen, schon den Gegenstand der Psychologie, welche die rationale Seelenlehre heissen kann, wenn ich von der Seele nichts weiter zu wissen verlange, als was unabhängig von aller Erfahrung (welche mich näher und *in concreto* bestimmt) aus diesem Begriffe Ich, so fern er bei allem Denken vorkommt, geschlossen werden kann.

c. allein den Inhalt der rationalen Seelenlehre ausmacht, die

Die rationale Seelenlehre ist nun wirklich ein Unterfangen von dieser Art; denn, wenn das mindeste Empirische meines Denkens, irgend eine besondere Wahrnehmung meines inneren Zustandes, noch unter die Erkenntnissgründe dieser Wissenschaft gemischt würde, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Seelenlehre. Wir haben also schon eine angebliche Wissenschaft vor uns, welche auf dem einzigen Satze: Ich denke, erbaut worden, und deren Grund oder Ungrund wir hier ganz schicklich, und der Natur einer Transscendentalphilosophie gemäss, untersuchen können. Man darf sich daran nicht stossen, dass ich doch an diesem Satze, der die Wahrnehmung seiner selbst ausdrückt, eine innere Erfahrung habe, und mithin die rationale 401

Seelenlehre, welche darauf erbauet wird, niemals rein, sondern zum Teil auf ein empirisches Principium gegründet sei. Denn diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosse Apperception: Ich denke; welche sogar alle transscendentale Begriffe möglich macht, in welchen es heisst: Ich denke die Substanz, die Ursache u. s. w. Denn innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmung überhaupt und deren Verhältniss zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniss, sondern muss als Erkenntniss des Empirischen überhaupt angesehen werden, und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung, welche allerdings transscendental ist. Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur Lust oder Unlust), welches zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins hinzu käme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln.

Ich denke, ist also der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll. Man sieht leicht, dass dieser Gedanke, wenn er auf einen Gegenstand (mich selbst) bezogen werden soll, nichts anders, als transscendentale Prädikate desselben enthalten könne; weil das mindeste empirische Prädikat die rationale Reinigkeit und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung, verderben würde.

402 Wir werden aber hier bloss dem Leitfaden der Kategorien zu folgen haben, nur, da hier zuerst ein Ding, Ich, als denkend Wesen, gegeben worden, so werden wir zwar die obige Ordnung der Kategorien unter einander, wie sie in ihrer Tafel vorgestellet ist, nicht verändern, aber doch hier von der Kategorie der Substanz anfangen, dadurch ein Ding an sich selbst vorgestellet wird, und so ihrer Reihe rückwärts nachgehen.[1] Die

d. der Kategorientafel gemäss geordnet ist und demnach

[1]) In den Paralogismen haben wir eine Reaktion Kants gegen eigne frühere Ansichten vor uns, welch' letztere in den von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik aus der ersten Hälfte der 70ger Jahre und in den „Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft" (Erdmann) aufbewahrt sind. Daselbst betrachtet Kant die Seele aus drei Gesichtspunkten. a) zunächst den transscendentalen Begriffen der Ontologie gemäss, nach denen sie 1) eine Substanz, 2) einfach, 3) eine einzelne Substanz, 4) simpliciter spontanea agens ist. Die Beweise dieser Sätze werden ganz ebenso wie die Paralogismen aus dem Begriff, „ich denke" geführt, nur natürlich dogmatisch. b) Sodann vergleicht Kant die Seele mit anderen Dingen

Topik der rationalen Seelenlehre, woraus alles übrige, was sie nur enthalten mag, abgeleitet werden muss, ist demnach folgende:

1.
Die Seele ist
Substanz.

2.	3.
Ihrer Qualität nach einfach.	Den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. Einheit (nicht Vielheit).

4.
Im Verhältnisse
zu möglichen Gegenständen im Raume.*)

Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der 403
reinen Seelenlehre, lediglich durch die Zusammensetzung,

*) Der Leser, der aus diesen Ausdrücken, in ihrer transscendentalen Abgezogenheit, nicht so leicht den psychologischen Sinn derselben, und warum das letztere Attribut der Seele zur Kategorie der Existenz gehöre, erraten wird, wird sie in dem Folgenden hin- 404
reichend erklärt und gerechtfertigt finden. Uebrigens habe ich wegen der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen, wider den Geschmack der guten Schreibart, eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks, zur Entschuldigung anzuführen: dass ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen.

überhaupt, ob sie materiell oder immateriell ist, und wie weit sie übereinkommt mit tierischen Seelen oder andern höhern Geistern. c) Endlich betrachtet er die Verknüpfung der Seele mit dem Körper und zwar 1) die Möglichkeit „dieses commercii", 2) den Anfang und 3) das Ende desselben.

Der hier völlig dogmatisch behandelte Stoff konnte nach dem grossen Umschwung in Kants Ansichten natürlich nur noch polemisch behandelt werden. Für seine Paralogismen wählte Kant sich zunächst 4 Punkte aus, die mit seiner Kategorientafel in Beziehung gebracht werden konnten. Hierbei ging es nicht ohne einige Gewaltthätigkeiten zu. Die Einfachheit wurde wohl nur deshalb unter die Kategorien der Qualität gebracht (wie aus A S. 404 Anm. hervorzugehen scheint), weil die auch vom Begriff des Einfachen handelnde zweite Antinomie schon mit derselben verbunden war. Von den Kategorien der Modalität benutzt er einmal die Möglichkeit (B S. 402) das andere Mal die Existenz (A S. 404, B S. 402 Anm.), um das Verhältniss der Seelen zu den Körpern im Raum darauf zu beziehen. B S. 402 Anm. muss offenbar später hinzugesetzt sein und wird aus derselben Zeit wie A S. 396—405 stammen und mit Rücksicht auf A S. 404 hinzugesetzt sein. Als Anhang fügt Kant noch eine Behandlung der drei Fragen hinsichtlich des commercium zwischen Seele und Leib hinzu. Alles übrige liess er weg, so z. B. die meisten

ohne im mindesten ein anderes Principium zu erkennen. Diese Substanz, bloss als Gegenstand des inneren Sinnes, gibt den Begriff der *Immaterialität*; als einfache Substanz, der *Inkorruptibilität*; die Identität derselben, als intellektueller Substanz, gibt die *Personalität*; alle diese drei Stücke zusammen die *Spiritualität*; das Verhältniss zu den Gegenständen im Raume gibt das *Kommercium* mit Körpern; mithin stellet sie[1]) die denkende Substanz, als das Principium des Lebens in der Materie, d. i. sie als Seele (*anima*) und als den Grund der *Animalität* vor; diese durch die Spiritualität eingeschränkt[2]), *Immortalität*.

e. vier Paralogismen enthält, denen nur die leere Vorstellung: „Ich" zu Grunde liegt. (Teils Wiederholung von c).

Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transscendentalen Seelenlehre, welche fälschlich für eine Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres
404 denkenden Wesens, gehalten wird. Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: *Ich*; von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transscendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen; eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen ist, weil das Bewusstsein an sich nicht sowohl eine Vorstellung ist, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, so fern sie Erkenntniss genannt werden soll; denn von der allein kann ich sagen, dass ich dadurch irgend etwas denke.

Von an-

Es muss aber gleich anfangs befremdlich scheinen,

seiner früheren Unsterblichkeitsbeweise, obwohl diese doch ebenso gut wie die Gottesbeweise ein schönes Material für die Dialektik hätten geben können. Also nur seiner Kategorientafel wegen — also aus systematischen Gründen — lässt Kant einen Teil des früheren Stoffes völlig unberücksichtigt, einen anderen fügt er ausserhalb des systematischen Zusammenhangs als Anmerkung bei; und doch hatten diese beiden Teile ursprünglich für ihn denselben Wert wie jener jetzt bevorzugte. s. d. Nähere in Adickes, Kants Syst. S. 100—105.

[1]) sc. die reine Seelenlehre.

[2]) zu ergänzen; „gibt den Begriff der."

deren denkenden Wesen können wir nur reden, wenn wir die Aussagen unseres Selbstbewusstseins auf sie übertragen.

dass die Bedingung, unter der ich überhaupt denke, und die mithin bloss eine Beschaffenheit meines Subjekts ist, zugleich für alles, was denkt, gültig sein solle, und dass wir auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen uns anmaassen können, nämlich: dass alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewusstseins es an mir aussagt. Die Ursache aber hievon liegt darin: dass wir 405
den Dingen *a priori* alle die Eigenschaften notwendig beilegen müssen, die die Bedingungen ausmachen, unter welchen wir sie allein denken. Nun kann ich von einem denkenden Wesen durch *keine* äussere Erfahrung, sondern bloss durch das Selbstbewusstsein die mindeste Vorstellung haben. Also sind dergleichen Gegenstände nichts weiter, als die Uebertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. Der Satz: Ich denke, wird aber hiebei nur problematisch genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag, (das Cartesianische *cogito, ergo sum*,) sondern seiner blossen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existiren oder nicht) fliessen mögen.

g. In die rationale Seelenlehre darf sich nichts Empirisches mischen. (Teils Wiederholung von c und e).

Läge unserer reinen Vernunfterkenntniss von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das *cogito*, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfende Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hülfe nehmen; so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der *Physiologie* des inneren Sinnes sein würde, und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen) zu eröffnen, noch von denkenden Wesen 406
überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, *apodiktisch* zu lehren; sie wäre also keine *rationale* Psychologie.

Da nun der Satz: *Ich denke*, (problematisch genommen,) die Form eines Verstandesurteils überhaupt enthält, und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet; so ist klar, dass die Schlüsse aus demselben einen bloss *transscendentalen* Gebrauch des Verstandes enthalten können, welcher alle Beimischung der Erfahrung ausschlägt, und von dessen Fortgang wir, nach dem, was wir oben gezeigt haben, uns schon zum voraus keinen vorteilhaften Begriff machen können. Wir wollen

ihn also durch alle Prädikamente der reinen Seelenlehre mit einem kritischen Auge verfolgen,[1] doch um der Kürze willen ihre Prüfung in einem ununterbrochenen Zusammenhange fortgehen lassen.[1])

II. Die Paralogismen. a. Da Denken nur mit Anschauung verbunden Erkenntniss

Zuvörderst kann folgende allgemeine Bemerkung unsere Achtsamkeit auf diese Schlussart schärfen. Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des Bewusstseins,

1) Statt des hier bis zum Ende des ganzen Hauptstücks Folgenden findet sich in A die als zweite Beilage abgedruckte Darstellung.

1) Es ist dem Anfänger zu raten, erst die Relation von A, dann die von B mit der folgenden Anmerkung durchzuarbeiten.

Ich kann in B keine integrirende Fortbildung der betreffenden Lehren gegenüber A finden. Die Veränderungen haben den Zweck, Angriffen zu begegnen, Missverständnisse zu beseitigen und Dunkelheiten aufzuklären.

Die Paralogismen sind bedeutend einfacher und klarer; der ihnen zu Grunde liegende richtige Inhalt besteht nur in identischen Sätzen. In A wurde dies nur vorübergehend vom dritten Paralogismus behauptet, aber diese Anschauungsweise liegt schon der ganzen Behandlungsart daselbst zu Grunde; B hat jedoch erst das erlösende, die Sachlage plötzlich aufhellende Wort gefunden. Dasselbe gilt von den Besprechungen des transscendentalen Scheins in B, welche ungemein klarer und verständlicher sind, als die betreffenden Parallelstellen in A.

Der 4te Paralogismus ist ganz verändert. In A handelt es sich um die Existenz der Aussenwelt, und der Paralogismus trat eigentlich ganz aus der Seelenlehre heraus, ganz abgesehen davon, dass die Verbindung mit der Kategorientafel im höchsten Grade gezwungen war. Hier handelt es sich um die Existenz der Seele im Unterschied von der Aussenwelt und ihr eventuelles Dasein ohne Leib. Dadurch tritt in B eine Schwierigkeit in den Vordergrund, welche auch in A schon vorhanden war, aber nicht so hervortrat, nämlich wie sich die Existenz des Ich (als Erscheinung) zu der betreffenden Kategorie verhält. In dem Bewusstsein: „ich denke“ liegt die Existenz des Ich beschlossen; nun sollen aber nach dem streng durchgeführten System (B S. 288 ff.) die Kategorien nur durch Beziehung auf äussere Anschauung objektive Gültigkeit bekommen; eine derartige äussere Anschauung ist hier aber nicht vorhanden. II k 3 und VI a und b handeln von dieser Schwierigkeit und suchen sie in ganz verworrener Weise vergeblich zu lösen — verworren und vergeblich, weil es sich um nicht vereinbare Widersprüche handelt. — Auch eine von früher her (vergl. bes. B. S. 157) schon bekannte Schwierigkeit tritt hier wieder zu Tage: das Verhältniss der Existenz des Ich an sich zu der betreffenden Kategorie. II k 1 und 2 und VI c suchen ebenso vergeblich wie frühere Stellen eine Lösung. Das Selbstbewusstsein zwingt Kant, dass Ich an sich als existirend anzunehmen, also die Kategorie der Existenz auf dasselbe anzuwenden, die konsequente Durchführung des Systems verbietet es, — ebenfalls ein unauflöslicher Widerspruch.

darin alles Denken besteht, bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen. Also erkenne ich mich nicht selbst dadurch, dass ich mir meiner als denkend bewusst bin, sondern wenn ich mir der Anschauung meiner selbst, als in Ansehung der Funktion des Denkens bestimmt, bewusst bin. Alle *modi* des Selbstbewusstseins im Denken, an sich, sind daher noch keine Verstandes- 407 begriffe von Objekten, (Kategorien) sondern blosse logische Funktionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben. Nicht das Bewusstsein des bestimmenden, sondern nur das des bestimmbaren Selbst, d. i. meiner inneren Anschauung (so fern ihr Mannigfaltiges der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperception im Denken gemäss verbunden werden kann), ist das Objekt.

gibt, ich aber von mir als denkendem Wesen keine Anschauung habe, so sind alle modi des Selbstbewusstseins nur logische Funktionen (vgl. in A bes. VII c e f).

1) In allen Urteilen bin ich nun immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht. Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subjekt, und als etwas, was nicht bloss wie ein Prädikat, dem Denken anhängend, betrachtet werden kann, gelten müsse, ist ein apodiktischer und selbst identischer Satz; aber er bedeutet nicht, dass ich, als Objekt, ein für mich selbst bestehendes Wesen, oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden, vielleicht (so fern ich bloss das Denkende als ein solches betrachte) mehr, als ich überall (in ihm) jemals antreffen werde.

b. Daher bestimmen die Paralogismen nur logische Denkverhältnisse u. sagen gar nichts über ein Objekt aus, sind vielmehr sogar identischeSätze. (vgl. A II—V).

2) Dass das Ich der Apperception, folglich in jedem Denken, ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subjekt bezeichne, liegt schon im Begriff des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine einfache 408 Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. Der Begriff der Substanz bezieht sich immer auf Anschauungen, die bei mir nicht anders als sinnlich sein können, mithin ganz ausser dem Felde des Verstandes und seinem Denken liegen, von welchem doch eigentlich hier nur geredet wird, wenn gesagt wird, dass das Ich im Denken einfach sei. Es wäre auch wunderbar, wenn mir das, was sonst so viele Anstalt erfordert, um in dem, was die Anschauung darlegt, das zu unterscheiden, was darin Substanz sei; noch mehr aber, ob diese auch

einfach sein könne, (wie bei den Teilen der Materie) hier so geradezu in der ärmsten Vorstellung unter allen, gleichsam wie durch eine Offenbarung, gegeben würde.

3) Der Satz der Identität meiner selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ist ein eben so wohl in den Begriffen selbst liegender, mithin analytischer Satz; aber diese Identität des Subjekts, deren ich mir in allen seinen Vorstellungen bewusst werden kann, betrifft nicht die Anschauung desselben, dadurch es als Objekt gegeben ist, kann also auch nicht die Identität der Person bedeuten, wodurch das Bewusstsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allem Wechsel der Zustände verstanden wird, wozu, um sie zu beweisen, es mit der blossen Analysis des Satzes, ich denke, nicht ausgerichtet sein, sondern
409 verschiedene synthetische Urteile, welche sich auf die gegebene Anschauung gründen, würden erfordert werden.

4) Ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderen Dingen ausser mir (wozu auch mein Körper gehört), ist eben sowohl ein analytischer Satz; denn andere Dinge sind solche, die ich als von mir unterschieden denke. Aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkend Wesen (ohne Mensch zu sein) existiren könne, weiss ich dadurch gar nicht.

Also ist durch die Analysis des Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntniss meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen. Die logische Erörterung des Denkens überhaupt wird fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten.

c. Falls die Paralogismen wirklich neue Einsicht eröffneten, wäre die ganze Kritik hinfällig, da dann Erkenntniss der Dinge an sich möglich wäre;

Ein grosser, ja sogar der einzige Stein des Anstosses wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gäbe, *a priori* zu beweisen, dass alle denkende Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also (welches eine Folge aus dem nämlichen Beweisgrunde ist) Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen, und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewusst sein. Denn auf diese Art hätten wir doch einen Schritt über die Sinnenwelt hinaus gethan, wir wären in das Feld der Noumenen getreten, und
410 nun spräche uns niemand die Befugniss ab, in diesem uns weiter auszubreiten, anzubauen, und, nachdem einen jeden sein Glücksstern begünstigt, darin Besitz zu

nehmen. Denn der Satz: Ein jedes denkende Wesen, als ein solches, ist einfache Substanz; ist ein synthetischer Satz *a priori*, weil er erstlich über den ihm zum Grunde gelegten Begriff hinaus geht und die Art des Daseins zum Denken überhaupt hinzuthut, und zweitens zu jenem Begriffe ein Prädikat (der Einfachheit) hinzufügt, welches in gar keiner Erfahrung gegeben werden kann. Also sind synthetische Sätze *a priori* nicht bloss, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Principien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst, thunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen. Allein die Gefahr ist hier nicht so gross, wenn man der Sache näher tritt.

In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftschluss dargestellt wird.

Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz.

Nun kann ein denkendes Wesen, bloss als 411
ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.

Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.

d. aber es handelt sich hier eben nur um Trugschlüsse, da in der minor z. B. Substanz nur in logischem Sinne gebraucht wird (vrgl. A VII g) weil dieser Begriff

Im Obersatze wird von einem Wesen geredet, das überhaupt in jeder Absicht, folglich auch so wie es in der Anschauung gegeben werden mag, gedacht werden kann. Im Untersatze aber ist nur von demselben die Rede, so fern es sich selbst, als Subjekt, nur relativ auf das Denken und die Einheit des Bewusstseins, nicht aber zugleich in Beziehung auf die Anschauung, wodurch sie als Objekt zum Denken gegeben wird, betrachtet. Also wird *per sophisma figurae dictionis*, mithin durch einen Trugschluss die Konklusion gefolgert.*)

*) Das Denken wird in beiden Prämissen in ganz verschiedener Bedeutung genommen; im Obersatze, wie es auf ein Objekt überhaupt (mithin wie es in der Anschauung gegeben werden mag) geht; im Untersatze aber nur, wie es in der Beziehung aufs Selbstbewusstsein besteht, wobei also an gar kein Objekt gedacht wird, sondern nur die Beziehung auf Sich, als Subjekt, (als die Form des Denkens) vorgestellt wird. Im ersteren wird von Dingen geredet, die nicht anders als Subjekte gedacht werden können; im zweiten aber nicht von Dingen, sondern vom Denken (indem man von allem Objekte 412

412 Dass diese Auflösung des berühmten Arguments in einen Paralogism so ganz richtig sei, erhellet deutlich, wenn man die allgemeine Anmerkung zur systematischen Vorstellung der Grundsätze und den Abschnitt von den Noumenen hiebei nachsehen will, da bewiesen worden, dass der Begriff eines Dinges, was für sich selbst als Subjekt, nicht aber als blosses Prädikat existiren kann, noch gar keine objektive Realität bei sich führe, d. i. dass man nicht wissen könne, ob ihm überall ein Gegenstand zukommen könne, indem man die Möglichkeit einer solchen Art zu existiren nicht einsieht, folglich dass er schlechterdings keine Erkenntniss abgebe. Soll er also unter der Benennung einer Substanz ein Objekt, das gegeben werden kann, anzeigen; soll er ein Erkenntniss werden: so muss eine beharrliche Anschauung, als die unentbehrliche Bedingung der objektiven Realität eines Begriffs, nämlich das, wodurch allein der Gegenstand gegeben wird, zum Grunde gelegt wer-
413 den. Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens; also fehlt es uns auch, wenn wir bloss beim Denken stehen bleiben, an der notwendigen Bedingung, den Begriff der Substanz, d. i. eines für sich bestehenden Subjekts, auf sich selbst als denkend Wesen anzuwenden, und die damit verbundene Einfachheit der Substanz fällt mit der objektiven Realität dieses Begriffs gänzlich weg und wird in eine bloss logische qualitative Einheit des Selbstbewusstseins im Denken überhaupt, das Subjekt mag zusammengesetzt sein oder nicht, verwandelt.

e. bei mangelnder Anschauung eines Beharrlichen in objektivem Sinne von der Seele gar nicht ausgesagt werden kann (vrgl. a, ferner A. VII c e f).

Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele.

f. Trotz ihrer Einfachheit könnte die Seele durch allmähliche Abnahme ihrer intensiven Grösse verschwinden.

Dieser scharfsinnige Philosoph merkte bald in dem gewöhnlichen Argumente, dadurch bewiesen werden soll, dass die Seele (wenn man einräumt, sie sei ein einfaches Wesen) nicht durch Zerteilung zu sein aufhören könne, einen Mangel der Zulänglichkeit zu der

abstrahirt), in welchem das Ich immer zum Subjekt des Bewusstseins dient; daher im Schlusssatze nicht folgen kann: ich kann nicht anders als Subjekt existiren, sondern nur: ich kann im Denken meiner Existenz mich nur zum Subjekt des Urteils brauchen, welches ein identischer Satz ist, der schlechterdings nichts über die Art meines Daseins eröffnet.

Absicht, ihr die notwendige Fortdauer zu sichern, indem man noch ein Aufhören ihres Daseins durch Verschwinden annehmen könnte. In seinem Phädon suchte er nun diese Vergänglichkeit, welche eine wahre Vernichtung sein würde, von ihr dadurch abzuhalten, dass er sich zu beweisen getraute, ein einfaches Wesen könne gar nicht aufhören zu sein, weil, da es gar nicht vermindert werden und also nach und nach etwas an
seinem Dasein verlieren, und so allmälig in nichts ver- 414
wandelt werden könne, (indem es keine Teile, also auch keine Vielheit in sich habe,) zwischen einem Augenblicke, darin es ist, und dem andern, darin es nicht mehr ist, gar keine Zeit angetroffen werden würde, welches unmöglich ist. — Allein er bedachte nicht, dass, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges ausser einander, mithin keine extensive Grösse enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existirenden, intensive Grösse, d. i. einen Grad der Realität in Ansehnng aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich viele kleinere Grade abnehmen, und so die vorgebliche Substanz, (das Ding, dessen Beharlichkeit nicht sonst schon fest steht,) obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmälige Nachlassung (*remissio*) ihrer Kräfte, (mithin durch Elanguescenz, wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdrucks zu bedienen,) in nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewusstsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann*), folglich auch das Vermögen
sich seiner bewusst zu sein, und so alle übrige Ver- 415
mögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als blossen Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen, und

*) Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewusstsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muss selbst in manchen dunkelen Vorstellungen anzutreffen sein, weil ohne alles Bewusstsein wir in der
Verbindung dunkeler Vorstellungen keinen Unterschied machen würden, 415
welches wir doch bei den Merkmalen mancher Begriffe, (wie der von Recht und Billigkeit, und der Tonküntler, wenn er viele Noten im Phantasiren zugleich greift,) zu thun vermögen. Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben von anderen zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewusstsein des Unterschiedes zu, so müsste die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also gibt es unendlich viele Grade des Bewusstseins bis zum Verschwinden.

selbst unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen (als Mensch) sich zugleich ein Gegenstand äusserer Sinne ist, für sich klar ist, womit aber dem rationalen Psychologen gar nicht Gnüge geschieht, der die absolute Beharrlichkeit derselben selbst über das Leben hinaus aus blossen Begriffen zu beweisen unternimmt.*)

g. Den dogmatischen Behauptungen über Beharrlichkeit der Seele kann man eben so dogmatische über Teilung u. Zusammenfliessen einfacher Substanzen ihrer Intensität nach entgegenstellen.

*) Diejenige, welche, um eine neue Möglichkeit auf die Bahn zu bringen, schon genug gethan zu haben glauben, wenn sie darauf trotzen, das man ihnen keinen Widerspruch in ihren Voraussetzungen zeigen könne, (wie diejenige insgesamt sind, die die Möglichkeit des Denkens, wovon sie nur bei den empirischen Anschauungen im menschlichen Leben ein Beispiel haben, auch nach dessen Aufhörung
416 einzusehen glauben,) können durch andere Möglichkeiten, die nicht im mindesten kühner sind, in grosse Verlegenheit gebracht werden. Dergleichen ist die Möglichkeit der Teilung einer **einfachen Substanz** in mehrere Substanzen, und umgekehrt das Zusammenfliessen (Koalition) mehrerer in eine einfache. Denn, obzwar die Teilbarkeit ein Zusammengesetztes voraussetzt, so erfodert sie doch nicht notwendig ein Zusammengesetztes von Substanzen, sondern bloss von Graden (der mancherlei Vermögen) einer und derselben Substanz. Gleichwie man sich nun alle Kräfte und Vermögen der Seele, selbst das des Bewusstseins, als auf die Hälfte geschwunden denken kann, so doch, dass immer noch Substanz übrig bliebe; so kann man sich auch diese erloschene Hälfte als aufbehalten, aber nicht in ihr, sondern ausser ihr, ohne Widerspruch vorstellen, nur dass, da hier alles, was in ihr nur immer real ist, folglich einen Grad hat, mithin die ganze Existenz derselben, so, dass nichts mangelt, halbirt worden, ausser ihr alsdenn eine besondere Substanz entspringen würde. Denn die Vielheit, welche geteilt worden, war schon vorher, aber nicht als Vielheit der Substanzen, sondern jeder Realität, als Quantum der Existenz in ihr, und die Einheit der Substanz war nur eine Art zu existiren, die durch diese Teilung allein in eine Mehr-
417 heit der Subsistenz verwandelt worden. So könnten aber auch mehrere einfache Substanzen in eine wiederum zusammenfliessen, dabei nichts verloren ginge, als bloss die Mehrheit der Subsistenz, indem die eine den Grad der Realität aller vorigen zusammen in sich enthielte, und vielleicht möchten die einfachen Substanzen welche uns die Erscheinung einer Materie geben, (freilich zwar nicht durch einen mechanischen oder chemischen Einfluss auf einander, aber doch durch einen uns unbekannten, davon jener nur die Erscheinung wäre,) durch dergleichen **dynamische** Teilung der Elternseelen, als **intensiver Grössen**, Kinderseelen hervorbringen, indessen dass jene ihren Abgang wiederum durch Koalition mit neuem Stoffe von derselben Art ergänzten. Ich bin weit entfernt, dergleichen Hirngespinnsten den mindesten Wert oder Gültigkeit einzuräumen, auch haben die obigen Principien der Analytik hinreichend eingeschärft, von den Kategorien (als der Substanz) keinen anderen, als Erfahrungsgebrauch zu machen. Wenn aber der Rationalist aus dem blossen Denkungsvermögen, ohne irgend eine beharrliche Anschauung, dadurch ein Gegenstand gegeben würde, ein für sich bestehendes Wesen zu machen kühn genug ist, bloss weil die Einheit der Apperception im Denken ihm keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten

Nehmen wir nun unsere obige Sätze, wie sie auch, 416
als für alle denkende Wesen gültig, in der rationalen
Psychologie als System genommen werden müssen, in
synthetischem Zusammenhange, und gehen von der
Kategorie der Relation, mit dem Satze: alle denkende 417
Wesen sind als solche Substanzen, rückwärts die Reihe
derselben, bis sich der Zirkel schliesst, durch, so stossen
wir zuletzt auf die Existenz derselben, deren sie sich in
diesem System, unabhängig von äusseren Dingen, nicht
allein bewusst sind, sondern diese[1]) auch (in Ansehung
der Beharrlichkeit, die notwendig zum Charakter der 418
Substanz gehört,) aus sich selbst bestimmen können.
Hieraus folgt aber, dass der Idealism in eben demselben rationalistischen System unvermeidlich sei, wenigstens der problematische, und wenn das Dasein äusserer Dinge zu Bestimmung seines eigenen in der Zeit gar nicht erforderlich ist, jenes auch nur ganz umsonst angenommen werde, ohne jemals einen Beweis davon geben zu können.[2])

h. Das System der Paralogismen führt notwendig zum problematischen Idealismus. (vgl. A. V).

Befolgen wir dagegen das analytische Verfahren, da das: Ich denke, als ein Satz, der schon ein Dasein in sich schliesst, als gegeben, mithin die Modalität zum Grunde liegt, und zergliedern ihn, um seinen Inhalt, ob und wie nämlich dieses Ich im Raum oder der Zeit bloss dadurch sein Dasein bestimmt, zu erkennen, so würden die Sätze der rationalen Seelenlehre nicht vom Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt, sondern von einer Wirklichkeit anfangen, und aus der Art, wie diese gedacht wird, nachdem alles, was dabei empirisch ist,
abgesondert worden, das was einem denkenden Wesen 419
überhaupt zukommt gefolgert werden, wie folgende Tafel zeigt.

i. Hält man sich aber an die richtigen Lehren, die in ihnen nur missbraucht sind, so werden sowohl Materialismus als Spiritualismus unmöglich gemacht u. die rationale Seelenlehre dient so zu

erlaubt, statt dass er besser thun würde, zu gestehen, er wisse die 418
Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären, warum soll der Materialist, ob er gleich eben so wenig zum Behufe seiner Möglichkeiten Erfahrung anführen kann, nicht zu gleicher Kühnheit berechtigt sein, sich seines Grundsatzes, mit Beibehaltung der formalen Einheit des ersteren, zum entgegengesetzten Gebrauche zu bedienen?

[1]) sc. ihre Existenz.

[2]) In A wurde der empirische Idealismus nötig durch die Verwechselung von Erscheinungen mit Dingen an sich, hier dagegen durch die Annahme, dass man aus dem Satz: „Ich denke" Existenz und Beharrlichkeit folgern könne, womit der einzige Beweisgrund verloren geht, durch den der Idealismus nach K. widerlegt werden kann

einer heilsamen Disciplin (vgl. A. VI a 1. 2).

1.
Ich denke,

2.
als *Subjekt,*

3.
als *einfaches* Subjekt,

4.
als *identisches* Subjekt,
in jedem Zustande meines Denkens.

Weil hier nun im zweiten Satze nicht bestimmt wird, ob ich nur als Subjekt und nicht auch als Prädikat eines andern existiren und gedacht werden könne, so ist der Begriff eines Subjekts hier bloss logisch genommen, und es bleibt unbestimmt, ob darunter Substanz verstanden werden solle oder nicht. Allein in dem dritten Satze wird die absolute Einheit der Apperception, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, auch für sich wichtig, wenn ich gleich nichts über des Subjekts Beschaffenheit oder Subsistenz ausgemacht habe. Die Apperception ist etwas Reales, und die Einheit derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit. Nun ist im Raume nichts Reales was einfach wäre; denn Punkte (die das Einzige einfache im Raum ausmachen) sind bloss Grenzen, nicht selbst aber etwas, was den Raum als Teil auszumachen dient. Also folgt
420 daraus die Unmöglichkeit einer Erklärung meiner, als bloss denkenden Subjekts, Beschaffenheit aus Gründen des *Materialism.* Weil aber mein Dasein in dem ersten Satze als gegeben betrachtet wird, indem es nicht heisst, ein jedes denkendes Wesen existirt, (welches zugleich absolute Notwendigkeit, und also zu viel von ihnen sagen würde,) sondern nur: *ich existire* denkend; so ist er empirisch, und enthält die Bestimmbarkeit meines Daseins bloss in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit. Da ich aber wiederum hiezu zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, so fern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist; so ist die Art, wie ich existire, ob als Substanz oder als Accidenz, durch dieses einfache Selbstbewusstsein gar nicht zu bestimmen möglich. Also, wenn der *Materialism* zur Erklärungsart meines Daseins untauglich ist, so ist der *Spiritualism* zu derselben eben sowohl unzureichend, und die Schlussfolge ist, dass wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgeson-

derten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkenneu können.

Und wie sollte es auch möglich sein, durch die Einheit des Bewusstseins, die wir selbst nur dadurch kennen, dass wir sie zur Möglichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen, über Erfahrung (unser Dasein im Leben) hinaus zu kommen, und sogar unsere Erkenntniss auf die Natur aller denkenden Wesen überhaupt durch 421 den empirischen, aber in Ansehung aller Art der Anschauung unbestimmten, Satz: Ich denke, zu erweitern?

Es gibt also keine rationale Psychologie als Doktrin, die uns einen Zusatz zu unserer Selbsterkenntnis verschaffte, sondern nur als Disciplin, welche der spekulativen Vernunft in diesem Felde unüberschreitbare Grenzen setzt, einerseits um sich nicht dem seelenlosen Materialism in den Schoss zu werfen, andererseits sich nicht in dem, für uns im Leben, grundlosen Spiritualism herumschwärmend zu verlieren, sondern uns vielmehr erinnert, diese Weigerung unserer Vernunft, den neugierigen über dieses Leben hinaus reichenden Fragen befriedigende Antwort zu geben, als einen Wink derselben anzusehen, unser Selbsterkenntnis von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche anzuwenden, welcher, wenn er gleich auch nur immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, seine Principien doch höher hernimmt, und das Verhalten so bestimmt, als ob unsere Bestimmung unendlich weit über die Erfahrung, mithin über dieses Leben hinaus reiche.

k. Eine rationale Psychologie als Doktrin gibt es dagegen nicht, da 1. die Kategorien ohne Anschauung auf Gegenstände nicht angewandt werden können (vgl. a u. e) u. 2. das Subjekt der Kategorien sich nicht selbst durch diese erkennen kann (vgl.

Man siehet aus allem diesem, dass ein blosser Missverstand der rationalen Psychologie ihren Ursprung gebe. Die Einheit des Bewusstseins, welche den Kategorien zum Grunde liegt, wird hier für Anschauung des Subjekts als Objekts genommen, und darauf die Kategorie der 422 Substanz angewandt. Sie ist aber nur die Einheit im Denken, wodurch allein kein Objekt gegeben wird, worauf also die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt, mithin dieses Subjekt gar nicht erkannt werden kann. Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, dass es diese denkt, nicht von sich selbst, als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn, um diese zu denken, muss es sein reines Selbstbewusstsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Eben so kann das Subjekt, in welchem die Vorstellung

A. VII f); so bezeichnet (siehe die Anmerkung auf dieser Seite unter 3). der Zeit ursprünglich ihren Grund hat, sein eigen Dasein in der Zeit dadurch nicht bestimmen, und wenn das letztere nicht sein kann, so kann auch das erstere als Bestimmung seiner selbst (als denkenden Wesens überhaupt) durch Kategorien nicht stattfinden.*)

423 So verschwindet denn ein über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus versuchtes und doch zum höchsten Interesse der Menschheit gehöriges Erkenntniss, so weit es der spekulativen Philosophie verdankt werden soll, in getäuschte Erwartung; wobei gleichwohl die Strenge der Kritik dadurch, dass sie zugleich die Unmöglichkeit beweiset, von einem Gegenstande der Erfahrung über die Erfahrungsgrenze hinaus etwas dogmatisch auszumachen, der Vernunft bei diesem ihrem Interesse den ihr nicht unwichtigen Dienst thut, sie eben sowohl wider alle mögliche Behauptungen des Gegenteils in Sicherheit zu stellen; welches nicht anders geschehen kann, als so, dass man entweder seinen Satz apodiktisch beweiset, oder, wenn dieses nicht gelingt, die Quellen dieses Unvermögens aufsucht, welche, wenn sie in den notwendigen Schranken unserer Vernunft liegen, alsdenn jeden

III. a. Nutzen der festen Grenzbestimmung 424 unseres spekulativen Wissens.

3) auch in dem Satz: „Ich denke" dieExistenz nicht die Kategorie.

*) Das: Ich denke, ist, wie schon gesagt, ein empirischer Satz, und hält den Satz: Ich existire, in sich. Ich kann aber nicht sagen: Alles, was denkt, existirt; denn da würde die Eigenschaft des Denkens alle Wesen, die sie besitzen, zu notwendigen Wesen machen. Daher kann meine Existenz auch nicht aus dem Satze: Ich denke, als gefolgert angesehen werden, wie Cartesius dafür hielt, (weil sonst der Obersatz: Alles, was denkt, existirt, vorausgehen müsste,) sondern ist mit ihm identisch. Er drückt eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung, aus, (mithin beweiset er doch, dass
423 schon Empfindung, die folglich zur Sinnlichkeit gehört, diesem Existentialsatz zum Grunde liege,) geht aber vor der Erfahrung vorher, die das Objekt der Wahrnehmung durch die Kategorie in Ansehung der Zeit bestimmen soll, und die Existenz ist hier noch keine Kategorie, als welche nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch ausser diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat. Eine unbestimmte Wahrnehmung bedeutet hier nur etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt, also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst, (Noumenon), sondern als etwas, was in der That existirt, und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird. Denn es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgibt, würde der Aktus: Ich denke, doch nicht stattfinden, und das Empirische ist nur die Bedingung der Anwendung, oder des Gebrauchs des reinen intellektuellen Vermögens.

Gegner gerade demselben Gesetze der Entsagung aller Ansprüche auf dogmatische Behauptung unterwerfen müssen.

b. Diese Grenzbestimmung macht die Annahme des künftigen Lebens nicht unsicher, da jetzt die praktischen Beweise an Überzeugungskraft gewinnen, vor allem

Gleichwohl wird hiedurch für die Befugniss, ja gar die Notwendigkeit, der Annehmung eines künftigen Lebens, nach Grundsätzen des mit dem spekulativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs nicht das mindeste verloren; denn der bloss spekulative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluss haben können. Er ist so auf einer Haaresspitze gestellt, dass selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen lässt, und er in ihren eigenen Augen also keine beharrliche Grundlage abgibt, worauf etwas gebauet werden könnte. Die Beweise, die für die Welt brauchbar sind, bleiben hiebei alle in ihrem 425
unverminderten Werte, und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmaassungen an Klarheit und ungekünstelter Ueberzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigentümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen, die[1]) dann aber zugleich als praktisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen der letzteren[2]) eingeschränkt zu sein, die erstere[3]) und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist.

c. der Beweis aus der Zweckmässigkeit der Natur, welcher ein künftiges Leben fordert, damit unsere Anlagen sich völlig entwickeln, und wir dem moralischen Gesetz in uns gemäss leben können.

Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt, an welchen die Vernunft es notwendig zum Grundsatze annehmen muss, dass kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches, oder für den Gebrauch Unproportionirtes, mithin Unzweckmässiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urteilen, müsste der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloss den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vorteil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, dass das letztere sogar das blosse Bewusstsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung,

[1]) sc. die Vernunft.
[2]) sc. die Ordnung der Natur.
[3]) sc. die Ordnung der Zwecke.

426 bei Ermangelung aller Vorteile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm, über alles hochschätzen lehrt, und er sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt, mit Verzichtthuung auf viele Vorteile zum Bürger einer besseren, die er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniss der Zweckmässigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermesslichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewusstsein einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse, samt einem dieser angemessenen Triebe bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, die notwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloss theoretischen Erkenntniss unserer selbst einzusehen.

Beschluss der Auflösung des psychologischen Paralogismus.

IV. Entstehung des dialektischen Scheins in der Psychologie (vgl. II a e k).

Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schliesse daraus, dass ich mir meiner Existenz auch ausser der Erfahrung und den
427 empirischen Bedingungen derselben bewusst werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subjekt zu erkennen, indem ich bloss die Einheit des Bewusstseins, welche allem Bestimmen, als der blossen Form der Erkenntniss, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.

V. Der transscendentale Idealismus löst die Schwierigkeiten betreffs der Gemeinschaft von Seele und Leib (vrgl. A. VI b).

Die Aufgabe, die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, gehört nicht eigentlich zu derjenigen Psychologie, wovon hier die Rede ist, weil sie die Persönlichkeit der Seele auch ausser dieser Gemeinschaft (nach dem Tode) zu beweisen die Absicht hat, und also im eigentlichen Verstande transscendent ist, ob sie sich gleich mit einem Objekte der Erfahrung beschäftigt, aber nur so fern es aufhört ein Gegenstand der Er-

fahrung zu sein. Indessen kann auch hierauf nach unserem Lehrbegriffe hinreichende Antwort gegeben werden. Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlasst hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äusserer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, dass beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, so fern eines dem andern äusserlich erscheint, von einander unterscheiden, mit- 428
hin das, was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte, so verschwindet diese Schwierigkeit, und es bleibt keine andere übrig, als die, wie überhaupt eine Gemeinschaft von Substanzen möglich sei, welche zu lösen ganz ausser dem Felde der Psychologie, und, wie der Leser, nach dem was in der Analytik von Grundkräften und Vermögen gesagt worden, leicht urteilen wird, ohne allen Zweifel auch ausser dem Felde aller menschlichen Erkenntniss liegt.

Allgemeine Anmerkung,

den Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie betreffend.

VI. Unsere Selbstanschauung geht nur auf Erscheinungen, ist aber deshalb kein Schein.

Der Satz: Ich denke, oder: Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Objekt als Erscheinung, zum Grunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewusstsein selbst, als blosser Schein, in der That auf nichts gehen müsste.

a. Die Vorstellung vom Denken selbst gibt keine Erkenntniss von irgend einem Objekt.

Das Denken, für sich genommen, ist bloss die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer bloss möglichen Anschauung, und stellet das Subjekt des Bewusstseins keinesweges als Erscheinung dar, bloss darum, weil es gar keine Rück- 429
sicht auf die Art der Anschauung nimmt, ob sie sinnlich oder intellektuell sei. Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire.

Wenn ich mich hier als Subjekt der Gedanken, oder auch als Grund des Denkens, vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz, oder der Ursache, denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urteilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte. Nun will ich mir meiner nur als denkend bewusst werden; wie mein eigenes Selbst in der Anschauung gegeben sei, das setze ich bei Seite, und da könnte es mir, der ich denke, aber nicht so fern ich denke, bloss Erscheinung sein; im Bewusstsein meiner Selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.

b. die Vorstellung aber: „ich existire denkend" bestimmt mich als Objekt und als Erscheinung hinsichtlich meiner Existenz.

Der Satz aber: Ich denke, so fern er so viel sagt, als: Ich existire denkend, ist nicht bloss logische Funktion, sondern bestimmt das Subjekt (welches denn zugleich Objekt ist) in Ansehung der Existenz, und kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden, dessen Anschauung jederzeit das Objekt nicht als Ding an sich selbst, sondern bloss als Erscheinung an die Hand gibt.
430 In ihm ist also schon nicht mehr blosse Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt. In dieser letzteren müsste denn nun das denkende Selbst die Bedingungen des Gebrauchs seiner logischen Funktionen zu Kategorien der Substanz, der Ursache u. s. w. suchen, um sich als Objekt an sich selbst nicht bloss durch das Ich zu bezeichnen, sondern auch die Art seines Daseins zu bestimmen, d. i. sich als Noumenon zu erkennen, welches aber unmöglich ist, indem die innere empirische Anschauung sinnlich ist, und nichts als Data der Erscheinung an die Hand gibt, die dem Objekte des reinen Bewusstseins zur Kenntniss seiner abgesonderten Existenz nichts liefern, sondern bloss der Erfahrung zum Behufe dienen kann.

c. Hinsichtlich meiner Existenz als Ding an sich kann ich mich nur auf praktische Vernunft berufen, ohne mich doch erkennen zu können, da die Kategorien

Gesetzt aber, es fände sich in der Folge, nicht in der Erfahrung, sondern in gewissen (nicht bloss logischen Regeln, sondern) *a priori* feststehenden, unsere Existenz betreffenden Gesetzen des reinen Vernunftgebrauchs, Veranlassung, uns völlig *a priori* in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und diese Existenz auch selbst bestimmend vorauszusetzen, so würde sich dadurch eine Spontaneität entdecken, wodurch unsere Wirklichkeit bestimmbar wäre, ohne dazu der Be-

dingungen der empirischen Anschauung zu bedürfen; und hier würden wir inne werden, dass im Bewusstsein unseres Daseins *a priori* etwas enthalten sei, was unsere nur sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in 431 Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligibele (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann.

ohne Anschauung nur logische Funktionen sind.

Aber dieses würde nichts desto weniger alle Versuche in der rationalen Psychologie nicht im mindesten weiter bringen. Denn ich würde durch jenes bewundernswürdige Vermögen, welches mir das Bewusstsein des moralischen Geistes allererst offenbart, zwar ein Princip der Bestimmung meiner Existenz, welches rein intellektuell ist, haben, aber durch welche Prädikate? durch keine andere, als die mir in der sinnlichen Anschauung gegeben werden müssen, und so würde ich da wiederum hingeraten, wo ich in der rationalen Psychologie war, nämlich in das Bedürfniss sinnlicher Anschauungen, um meinen Verstandesbegriffen, Substanz, Ursache u. s. w., wodurch ich allein Erkenntniss von mir haben kann, Bedeutung zu verschaffen; jene Anschauungen können mich aber über das Feld der Erfahrung niemals hinaus heben. Indessen würde ich doch diese Begriffe in Ansehung des praktischen Gebrauchs, welcher doch immer auf Gegenstände der Erfahrung gerichtet ist, der im theoretischen Gebrauche analogischen Bedeutung gemäss, auf die Freiheit und das Subjekt derselben anzuwenden befugt sein, indem ich bloss die logischen Funktionen des Subjekts und Prädikats, des Grundes und der Folge darunter verstehe, denen gemäss die Handlungen oder die Wirkungen jenen Gesetzen gemäss so bestimmt werden, 432
dass sie zugleich mit den Naturgesetzen den Kategorien der Substanz und der Ursache allemal gemäss erklärt werden können, ob sie gleich aus ganz anderem Princip entspringen. Dieses hat nur zur Verhütung des Missverstandes, dem die Lehre von unserer Selbstanschauung, als Erscheinung, leicht ausgesetzt ist, gesagt sein sollen. Im Folgenden wird man davon Gebrauch zu machen Gelegenheit haben.

Des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik zweites Hauptstück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

I a. Die drei dialektischen Schlüsse.

[1])Wir haben in der Einleitung zu diesem Teile unseres Werks gezeigt, dass aller transscendentale Schein der reinen Vernunft auf dialektischen Schlüssen beruhe,

[1]) Mit II (B. S. 435) beginnt ein grösseres zusammenhängendes Stück, welches noch vor dem „kurzen Abriss" verfasst sein muss und eine in sich abgeschlossene Darstellung des Antinomienproblems enthält. Diese Darstellung kennt nur vier Fälle, in denen die Vernunft ihrem Princip, das Unbedingte zu suchen, Geltung verschafft und dementsprechend nur vier transscendentale Ideen, die kosmologischen. Was in der Einleitung zu der Dialektik im allgemeinen von der Vernunft, ihrem Streben nach dem Unbedingten und den drei darauf sich gründenden Wissenschaften gesagt wurde, wird hier also auf die Vernunft im Verhältniss zu der Kosmologie beschränkt. Man könnte einwenden, es sei dies nur eine Wiederholung von schon Besprochenem, um die Anwendung der Kategorientafel auf die Kosmologie zu rechtfertigen. Aber dann hätte doch mit einem Wort erwähnt werden müssen, dass derartige Sachen schon früher behandelt sind und dass die Kategorientafel nicht nur zu den vier kosmologischen Ideen hinleitet. Aber es wird alles als völlig neu eingeführt, ohne auch nur irgendwie auf Vorhergehendes Rücksicht zu nehmen. Diese Sachlage ist nach meiner Ansicht nur durch die Annahme zu erklären, dass wir es hier mit einem von der „Kritik der reinen Vernunft" zunächst ganz unabhängigen Entwurf einer Antinomienlehre zu thun haben. Wir haben hier also ein Werkchen vor uns — deren Kant im Laufe des Jahrzehntes der Arbeit an der „Kritik" unzweifelhaft mehrere niedergeschrieben haben wird —, welches einen Teil des Stoffes aus dem systematischen Zusammenhange, soweit es nötig und andererseits möglich war, herausnimmt und ihn abgeschlossen für sich bearbeitet. Es ist hier also die Antinomienlehre, welche Kant aus der übrigen Dialektik loslöst und für sich darstellt. Die eigentliche metaphysische Deduktion der transscendentalen Ideen aus den Schlüssen muss hierbei natürlich unterbleiben, da sonst die andern beiden dialektischen Wissenschaften auch mit hereingezogen werden müssten. Das aus dieser metaphysischen Deduktion gewonnene angebliche Grundprincip der Vernunft (Streben nach dem Unbedingten) bleibt jedoch und nimmt sich so auf dem Isolirschemel wunderbar genug aus. Aus welchem Grunde Kant diesen Entwurf gemacht, ob nur zur Uebung, um die betreffenden Gedanken zum klaren schriftlichen Ausdruck zu bringen und so zugleich schwarz auf weiss gegen etwaige Gedächtnissschwächen sicher zu haben, oder zwecks einer eventuellen Veröffentlichung —, darüber lassen sich natürlich nicht einmal Vermutungen aufstellen. Entstanden wird dieser Entwurf, den ich fortan kurz als „Antinomienlehre" bezeichne, nicht allzu lange vor dem „kurzen Abriss" sein, da die Gedanken der Einleitung in die Dialektik im wesentlichen schon vorhanden sind und dieselben (die metaphysische Deduktion der transscendentalen Ideen) auf jeden Fall erst in den letzten 70ger Jahren von Kant koncipirt sein können.

deren Schema die Logik in den drei formalen Arten der Vernunftschlüsse überhaupt an die Hand gibt, so wie etwa die Kategorien ihr logisches Schema in den vier Funktionen aller Urteile antreffen. Die erste Art dieser vernünftelnden Schlüsse ging auf die unbedingte Einheit der subjektiven Bedingungen aller Vorstellungen überhaupt (des Subjekts oder der Seele), in Korrespondenz mit den kategorischen Vernunftschlüssen, deren Obersatz, als Princip, die Beziehung eines Prädikats auf ein Subjekt aussagt. Die zweite 433
Art des dialektischen Arguments wird also, nach der Analogie mit hypothetischen Vernunftschlüssen, die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung zu ihrem Inhalte machen; so wie die dritte Art, die im folgenden Hauptstücke vorkommen wird, die unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt zum Thema hat.

b. Die Paralogismen hatten nur einen einseitigen Schein, während hier eine Antithetik stattfindet.

Es ist aber merkwürdig, dass der transscendentale Paralogismus einen bloss einseitigen Schein, in Ansehung der Idee von dem Subjekte unseres Denkens, bewirkte, und zur Behauptung des Gegenteils sich nicht der mindeste Schein aus Vernunftbegriffen vorfinden will. Der Vorteil ist gänzlich auf der Seite des Pneumatismus, obgleich dieser den Erbfehler nicht verleugnen kann, bei

Durch I wurde nach meiner Ansicht die „Antinomienlehre" in den „kurzen Abriss" eingeführt und mit dem Vorhergehenden verbunden. II 1 2 hat ganz denselben Inhalt wie I c, nimmt aber auf das Stück keine Rücksicht. Der Anfang von II 1 2 bezieht sich auf die Ueberschrift zu II, denn in I c kommt der Ausdruck „kosmologische Ideen" gar nicht vor. Wäre, als Kant II 1 2 schrieb, der Ausdruck „Weltbegriff," schon einmal von ihm gebraucht gewesen, so hätte er sich zweifelsohne darauf bezogen, da er in II 1 2 doch auf den Unterschied zwischen „Welt"- und „Naturbegriffen" hinaus will, auf den der Ausdruck „kosmologische Idee" nur indirekt hinleitet. — Der Anfang von II („diese Ideen") bezieht sich offenbar auf die Ueberschrift; „nun" ist Klammer zur Verbindung mit I. — Die „gewissen Erörterungen" in I c können sich nicht auf dieses Stück, sondern nur auf II und III beziehen. Es ist mir wahrscheinlich, dass die Ueberschrift von II (der ursprüngliche Titel der „Antinomienlehre)" eigentlich für I mitgelten und also am Anfang von I stehen sollte, dann aber durch ein Versehen des Abschreibers an seiner früheren Stelle stehen blieb. — Dass II nicht aus der Zeit des „kurzen Abrisses" sein kann, beweist auch S. 445, wo das Verhältniss der Vernunft zu Unbedingtem und Totalität anders gefasst wird als S. 378/9. Uebrigens ist die Behauptung, dass die Summe der Bedingungen oder die Totalität der Reihe unbedingt sei, ohne jeden Beweis einfach als richtig aufgestellt, hat aber eigentlich gar keinen Sinn, da ein Unbedingtes überhaupt ein Unding ist, welches allen Natugesetzen widerstreitet.

allem ihm günstigen Schein in der Feuerprobe der Kritik sich in lauter Dunst aufzulösen.

Ganz anders fällt es aus, wenn wir die Vernunft auf die objektive Synthesis der Erscheinungen anwenden, wo sie ihr Principium der unbedingten Einheit zwar mit vielem Scheine geltend zu machen denkt, sich aber bald in solche Widersprüche verwickelt, dass sie genötigt wird, in kosmologischer Absicht, von ihrer Foderung abzustehen.

Hier zeigt sich nämlich ein neues Phänomen der menschlichen Vernunft, nämlich: eine ganz natürliche Antithetik, auf die keiner zu grübeln und künstlich
434 Schlingen zu legen braucht, sondern in welche die Vernunft von selbst und zwar unvermeidlich gerät, und dadurch zwar vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein bloss einseitiger Schein hervorvorbringt, verwahrt, aber zugleich in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des Gegenteils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewohl jener allenfalls noch die Euthanasie der reinen Vernunft genannt werden könnte.

c. Die in dieser Antithetik auftretenden Begriffe sind Weltbegriffe und bilden eine vermeinte rationale Kosmologie.

Ehe wir die Auftritte des Zwiespaltes und der Zerrüttungen sehen lassen, welche dieser Widerstreit der Gesetze (Antinomie) der reinen Vernunft veranlasst, wollen wir gewisse Erörterungen geben, welche die Methode erläutern und rechtfertigen können, deren wir uns in Behandlung unseres Gegenstandes bedienen. Ich nenne alle transscendentale Ideen, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe, teils wegen eben dieser unbedingten Totalität, worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der selbst nur eine Idee ist, teils weil sie lediglich auf die Synthesis der Erscheinungen, mithin die empirische, gehen, da hingegen die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen aller mög-
435 lichen Dinge, überhaupt, ein Ideal der reinen Vernunft veranlassen wird, welches von dem Weltbegriffe gänzlich unterschieden ist, ob es gleich darauf in Beziehung steht. Daher, so wie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialektischen Psychologie legten, so wird die Antinomie der reinen Vernunft die

transscendentalen Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie vor Augen stellen, nicht, um sie gültig zu finden und sich zuzueignen, sondern, wie es auch schon die Benennung von einem Widerstreit der Vernunft anzeigt, um sie als eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren lässt, in ihrem blendenden, aber falchen Scheine darzustellen.

Der Antinomie der reinen Vernunft

erster Abschnitt.

System der kosmologischen Ideen.

Um nun diese Ideen nach einem Princip mit systematischer Präcision aufzählen zu können, müssen wir erstlich bemerken, dass nur der Verstand es sei, aus welchem reine und transscendentale Begriffe entspringen können, dass die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sonder allenfalls nur den Verstandesbegriff von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung frei mache, und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben, zu erweitern suche. Dieses geschieht 436 dadurch, dass sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fodert, und dadurch die Kategorie zur transscendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird,) absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fodert dieses nach dem Grundsatze: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben, wodurch jenes allein möglich war. Also werden erstlich die transscendentalen Ideen eigentlich nichts, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sein, und jene werden sich in eine Tafel bringen lassen, die nach den Titeln der letzteren angeordnet ist. Zweitens aber werden doch auch nicht alle Kategorien dazu taugen, sondern nur diejenige, in welchen die Synthesis eine Reihe ausmacht, und zwar der einander untergeordneten (nicht beigeordneten) Bedingungen zu einem Bedingten.

II a. Die Vernunft hat keine eigenen Begriffe, sondern ihre transscendentalen Ideen sind nur zum Unbedingten erweiterte Kategorien. (vgl. S. 363|4, b; S. 378|9, b).

b. Aber nicht alle Kategorien taugen zu Ideen, sondern nur die, deren Synthesis

eine regressive Reihe (der Bedingungen zum Bedingten) ausmacht. (vgl. S. 388|9, h 2; S. 393|4, d).

Die absolute Totalität wird von der Vernunft nur so fern gefodert, als sie die aufsteigende Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten angeht, mithin nicht, wenn von der absteigenden Linie der Folgen, noch auch von dem Aggregat koordinirter Bedingungen zu diesen Folgen, die
437 Rede ist. Denn Bedingungen sind in Ansehung des gegebenen Bedingten schon vorausgesetzt und mit diesem auch als gegeben anzusehen, anstatt dass, da die Folgen ihre Bedingungen nicht möglich machen, sondern vielmehr voraussetzen, man im Fortgange zu den Folgen (oder im Absteigen von der gegebenen Bedingung zu dem Bedingten) unbekümmert sein kann, ob die Reihe aufhöre oder nicht, und überhaupt die Frage wegen ihrer Totalität gar keine Voraussetzung der Vernunft ist.[1])

So denkt man sich notwendig eine bis auf den gegebenen Augenblick völlig abgelaufene Zeit auch als gegeben, (wenn gleich nicht durch uns bestimmbar.) Was aber die künftige betrifft, da sie die Bedingung nicht ist, zu der Gegenwart zu gelangen, so ist es, um diese zu begreifen, ganz gleichgültig, wie wir es mit der künftigen Zeit halten wollen, ob man sie irgendwo aufhören oder ins Unendliche laufen lassen will. Es sei die Reihe m, n, o, worin n als bedingt in Ansehung von m, aber zugleich als Bedingung von o gegeben ist, die Reihe gehe aufwärts von dem bedingten n zu m, (l, k, i u. s. w.), imgleichen abwärts von der Bedingung n zum bedingten o, (p, q, r u. s. w.), so muss ich die erstere Reihe voraussetzen, um n als gegeben anzusehen und n ist nach der Vernunft (der Totalität der Bedingungen) nur vermittelst jener Reihe möglich, seine Möglichkeit beruht aber nicht auf der folgenden Reihe o, p,
438 q, r, die daher auch nicht als gegeben, sondern nur als *dabilis* angesehen werden könnte.

[1]) Dies Problem wurde in der Pölitz'schen Metaphysik noch von Kant behandelt und ist in der That ebenso gut ein Problem wie die Frage nach der Unendlichkeit der aufsteigenden Linie der Bedingungen. Es ist hier auch nur aus systematischen Rücksichten in Wegfall gekommen, weil die ganze Dialektik auf der Vernunft begründet sein soll, auf ihrem Princip, zu dem Bedingten das Unbedingte zu suchen, wovon freilich bei dem Fortgange von den Gründen zu den Folgen nicht die Rede sein kann. Deshalb kann das vorliegende Problem nicht mit der Vernunft in Beziehung gebracht und nicht in die Dialektik aufgenommen werden; es wird ihm vielmehr das „Problemsein" überhaupt abgesprochen, wenigstens jedes Interesse an der Lösung verneint — und alles der Systematik wegen.

Ich will die Synthesis einer Reihe auf der Seite der Bedingungen, also von derjenigen an, welche die nächste zur gegebenen Erscheinung ist, und so zu den entfernteren Bedingungen, die regressive, diejenige aber, die auf der Seite des Bedingten, von der nächsten Folge zu den entfernteren, fortgeht, die progressive Synthesis. nennen. Die erstere geht *in antecedentia,* die zweite *in consequentia.* Die kosmologischen Ideen also beschäftigen sich mit der Totalität der regressiven Synthesis und gehen *in antecedentia,* nicht *in consequentia.* Wenn dieses letztere geschieht, so ist es ein willkürliches und nicht notwendiges Problem der reinen Vernunft, weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen.

c. Diese Eigenschaft besitzen zunächst die ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauung: Zeit und Raum,

Um nun nach der Tafel der Kategorien die Tafel der Ideen einzurichten, so nehmen wir zuerst die zwei ursprünglichen *quanta* aller unserer Anschauung, Zeit und Raum. Die Zeit ist an sich selbst eine Reihe (und die formale Bedingung aller Reihen), und daher sind in ihr, in Ansehung einer gegebenen Gegenwart, die *antecedentia* als Bedingungen (das Vergangene) von den *consequentibus* (dem Künftigen) *a priori* zu unterscheiden. Folglich geht die transscendentale Idee der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen 439
Bedingten nur auf alle vergangene Zeit. Es wird nach der Idee der Vernunft die ganze verlaufene Zeit als Bedingung des gegebenen Augenblicks notwendig als gegeben gedacht. Was aber den Raum betrifft, so ist in ihm an sich selbst kein Unterschied des Progressus vom Regressus, weil er ein Aggregat, aber keine Reihe ausmacht, indem seine Teile insgesamt zugleich sind, Den gegenwärtigen Zeitpunkt konnte ich in Ansehung der vergangenen Zeit nur als bedingt, niemals aber als Bedingung derselben, ansehen, weil dieser Augenblick nur durch die verflossene Zeit (oder vielmehr durch das Verfliessen der vorhergehenden Zeit) allererst entspringt. Aber da die Teile des Raumes einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet sind, so ist ein Teil nicht die Bedingung der Möglichkeit des andern, und er macht nicht, so wie die Zeit, an sich selbst eine Reihe aus. Allein die Synthesis der mannigfaltigen Teile des Raumes, wodurch wir ihn apprehendiren, ist doch successiv, geschieht also in der Zeit und enthält eine Reihe. Und da in dieser Reihe der aggregirten Räume

(z. B. der Füsse in einer Ruthe) von einem gegebenen an die weiter hinzugedachten immer die Bedingung von der Grenze der vorigen sind, so ist das Messen eines Raumes auch als eine Synthesis einer Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten anzusehen, nur dass die Seite der Bedingungen von der Seite, nach welcher das Bedingte hinliegt, an sich selbst nicht unter-
440 schieden ist, folglich *regressus* und *progressus* im Raume einerlei zu sein scheint. Weil indessen ein Teil des Raumes nicht durch den andern gegeben, sondern nur begrenzt wird, so müssen wir jeden begrenzten Raum in so fern auch als bedingt ansehen, der einen andern Raum als die Bedingung seiner Grenze voraussetzt, und so fortan. In Ansehung der Begrenzung ist also der Fortgang im Raume auch ein Regressus, und die transscendentale Idee der absoluten Totalität der Synthesis in der Reihe der Bedingungen trifft auch den Raum, und ich kann eben sowohl nach der absoluten Totalität der Erscheinung im Raume, als der in der verflossenen Zeit, fragen. Ob aber überall darauf auch eine Antwort möglich sei, wird sich künftig bestimmen lassen.

d. sodann die Materie;

Zweitens, so ist die Realität im Raume, d. i. die Materie, ein Bedingtes, dessen innere Bedingungen seine Teile und die Teile der Teile die entfernten Bedingungen sind, so dass hier eine regressive Synthesis stattfindet, deren absolute Totalität die Vernunft fordert, welche nicht anders, als durch eine vollendete Teilung, dadurch die Realität der Materie entweder in nichts oder doch in das, was nicht mehr Materie ist, nämlich das Einfache verschwindet, stattfinden kann. Folglich ist hier auch eine Reihe von Bedingungen und ein Fortschritt zum Unbedingten.

e. sodann die Kausalität,

441 Drittens, was die Kategorien des realen Verhältnisses unter den Erscheinungen anlangt, so schickt sich die Kategorie der Substanz mit ihren Accidenzen nicht zu einer transscendentalen Idee; d. i. die Vernunft hat keinen Grund, in Ansehung ihrer regressiv auf Bedingungen zu gehen. Denn Accidenzen sind (sofern sie einer einigen Substanz inhäriren) einander koordinirt, und machen keine Reihe aus. In Ansehung der Substanz aber sind sie derselben eigentlich nicht subordinirt, sondern die Art zu existiren der Substanz selber. Was hiebei noch scheinen könnte eine Idee der transscendentalen Vernunft zu sein, wäre der Begriff vom Substantiale. Allein, da dieses nichts anderes bedeutet, als

den Begriff vom Gegenstande überhaupt, welcher subsistirt, so fern man an ihm bloss das transscendentale Subjekt ohne alle Prädikate denkt, hier aber nur die Rede vom Unbedingten in der Reihe der Erscheinungen ist, so ist klar, dass das Substantiale kein Glied in derselben ausmachen könne. Eben dasselbe gilt auch von Substanzen in Gemeinschaft, welche blosse Aggregate sind, und keinen Exponenten einer Reihe haben, indem sie nicht einander als Bedingungen ihrer Möglichkeit subordinirt sind, welches man wohl von den Räumen sagen konnte, deren Grenze niemals an sich, sondern immer durch einen andern Raum bestimmt war. Es bleibt also nur die Kategorie der *Kausalität* übrig, welche eine Reihe der Ursachen zu einer gegebenen Wirkung darbietet, in welcher man von der letzteren, als dem Be- 442
dingten, zu jenen, als Bedingungen, aufsteigen und der Vernunftfrage antworten kann.

f. endlich das Zufällige.

Viertens, die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen führen auf keine Reihe, ausser nur, so fern das *Zufällige* im Dasein jederzeit als bedingt angesehen werden muss, und nach der Regel des Verstandes auf eine Bedingung weiset, darunter es notwendig ist, diese auf eine höhere Bedingung zu weisen, bis die Vernunft nur in der Totalität dieser Reihe die unbedingte *Notwendigkeit* antrifft.

g. So entsteht die Tafel der kosmologischen Ideen, welche

Es sind demnach nicht mehr, als vier kosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Kategorien, wenn man diejenigen aushebt, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen notwendig bei sich führen.

443

1.
Die absolute Vollständigkeit
der *Zusammensetzung*
des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen.

2.
Die absolute Vollständigkeit
der *Teilung*
eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung.

3.
Die absolute Vollständigkeit
der *Entstehung*
einer Erscheinung überhaupt.

4.
Die absolute Vollständigkeit
der *Abhängigkeit des Daseins*
des Veränderlichen in der Erscheinung[1]).

[1]) Die Probleme der ersten, zweiten, vierten Antinomie behandelt

h. jedoch nur auf die Synthesis der Erscheinungen gehen.

Zuerst ist hiebei anzumerken, dass die Idee der absoluten Totalität nichts andres, als die Exposition der Erscheinungen, betreffe, mithin nicht den reinen Verstandesbegriff von einem Ganzen der Dinge überhaupt. Es werden hier also Erscheinungen als gegeben betrachtet, und die Vernunft fodert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, so fern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis, wodurch die Erscheinung nach Verstandesgesetzen exponirt werden könne.

i. Um das Unbedingte zu finden,

Zweitens ist es eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in dieser, reihenweise, und zwar regressiv,
444 fortgesetzten Synthesis der Bedingungen sucht, gleichsam

Kant schon in der Inauguraldissertation (1770). Einige Jahre später (in der Pölitz'schen Nachschrift des Kollegs über Metaphysik) tritt auch das Problem der Willensfreiheit hinzu. Aber sowohl dieses als auch das der vierten Antinomie werden bei Pölitz ausführlich erst in der Psychologie und Theologie behandelt, wo auch ihr eigentlicher Platz ist. Für seine systematische Zwangsjacke aber, die ja bei der Niederschrift der Antinomienlehre schon ausgebildet war, hatte Kant 4 Antinomien nötig und musste so, wohl oder übel, die Probleme der Willensfreiheit und der absolut notwendigen, unbedingten Ursache aus Rücksicht auf die Systematik ihrer eigentlichen Heimat entreissen und sie auf einen fremden Boden verpflanzen. Da die Willensfreiheit nur mit den Kategorien der Relation in Verbindung zu bringen war, musste bei der ersten Ursache ihre Notwendigkeit hervorgesucht und sie daraufhin auf die Kategorie Notwendigkeit - Zufälligkeit in sehr gesuchter Weise bezogen werden.

Die ganze rationale Theologie, welche doch nur von der ersten Ursache handelt, war somit eigentlich in die Antinomien hineingezogen und die Verwirrung wurde dadurch noch grösser, dass Kant die ganze Kosmologie aus dem hypothetischen Schlusse ableitete. Das „schlechthin Unbedingte in einer Reihe gegebener Bedingungen" dessen Idee nach Kant das Verfahren in hypothetischen Vernunftschlüssen nach sich zieht, kann nie die Welt, könnte höchstens Gott sein. Kant schafft sich Rat durch eine der grössten Inkonsequenzen, die er begehen konnte. Er behauptet nämlich, dass die Idee der absoluten Totalität nur die Erscheinungen betrifft, nicht die Dinge an sich. Aber die ganze Dialektik und speciell die Antinomien beruhen doch nur darauf, dass man den Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich nicht macht, sondern blosse Erscheinungen für Dinge an sich hält, und die Lösung der Antinomien besteht nur in dem Hinweis auf diesen Unterschied. In der Darstellung des Antinomienproblems (S. 454 ff), wo Kant doch seine Beweise vom Standpunkt des populären Bewusstseins aus aufstellen sollte, bringt er häufig fälschlicher Weise schon seinen transscendentalen Idealismus mit jener, die Lösung bringen sollenden, Unterscheidung hinein und beschränkt die Antinomien auf die Erscheinungswelt, wodurch sie aber ganz ihren Antinomiencharakter verlieren, der nur bei Verwechselung der Erscheinungswelt mit der Welt der Dinge an sich aufrecht erhalten werden kann. An diese Inkonsequenz knüpft sich eine Fülle von Verwirrung, die wir also nur Kants systematischen Liebhabereien zu verdanken haben.

die Vollständigkeit in der Reihe der Prämissen, die zusammen weiter keine andere voraussetzen. Dieses Unbedingte ist nun jederzeit in der absoluten Totalität der Reihe, wenn man sie sich in der Einbildung vorstellt, enthalten. Allein diese schlechthin vollendete Synthesis ist wiederum nur eine Idee; denn man kann, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob eine solche bei Erscheinungen auch möglich sei. Wenn man sich alles durch blosse reine Verstandesbegriffe, ohne Bedingungen des sinnlichen Anschauung, vorstellt, so kann man geradezu sagen: dass zu einem gegebenen Bedingten auch die ganze Reihe einander subordinirter Bedingungen gegeben sei; denn jenes ist allein durch diese gegeben. Allein bei Erscheinungen ist eine besondere Einschränkung der Art, wie Bedingungen gegeben werden, anzutreffen, nämlich durch die successive Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, die im Regressus vollständig sein soll. Ob diese Vollständigkeit nun sinnlich möglich sei, ist noch ein Problem. Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, unangesehen der Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, mit ihr adäquat empirische Begriffe zu verknüpfen. Also da in der absoluten Totalität der regressiven Synthesis des Mannigfaltigen in der Erscheinung (nach Anleitung der Kategorien, die sie als eine Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten vorstellen,) das Unbedingte notwendig enthalten ist, man mag auch unausgemacht lassen, ob und wie 445
diese Totalität zu Stande zu bringen sei: so nimmt die Vernunft hier den Weg, von der Idee der Totalität auszugehen, ob sie gleich eigentlich das Unbedingte, es sei der ganzen Reihe, oder eines Teils derselben, zur Endabsicht hat.

geht die Vernunft von der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen aus, von der es jedoch zweifelhaft ist, ob sie bei Erscheinungen möglich ist (vrgl. S. 363|4 b, auch S. 378|9).

Dieses Unbedingte kann man sich nun gedenken, entweder als bloss in der ganzen Reihe bestehend, in der also alle Glieder ohne Ausnahme bedingt und nur das Ganze derselben schlechthin unbedingt wäre, und dann heisst der Regressus unendlich; oder das absolut Unbedingte ist nur ein Teil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, der selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht.*) In dem ersteren

k. Das Unbedingte kann entweder in der ganzen Reihe bestehen, die dann unendlich ist, oder es ist das Anfangsglied der Reihe.

*) Das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten ist jederzeit unbedingt; weil ausser ihr keine Bedingungen mehr sind, in Ansehung deren es bedingt sein könnte. Allein dieses absolute Ganze einer solchen Reihe ist nur eine Idee, oder vielmehr ein problematischer Begriff, dessen Möglichkeit unter-

Falle ist die Reihe *a parte priori* ohne Grenzen (ohne Anfang), d. i. unendlich, und gleichwohl ganz gegeben, der Regressus in ihr aber ist niemals vollendet, und kann
446 nur potentialiter unendlich genannt werden. Im zweiten Falle giebt es ein Erstes der Reihe, welches in Ansehung der verflossenen Zeit der Weltanfang, in Ansehung des Raums die Weltgrenze, in Ansehung der Teile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen das Einfache, in Ansehung der Ursachen die absolute Selbstthätigkeit (Freiheit), in Ansehung des Daseins veränderlicher Dinge die absolute Naturnotwendigkeit heisst.

1) 1. Das Ganze der Erscheinungen als Welt und Natur.

Wir haben zwei Ausdrücke: Welt und Natur, welche bisweilen in einander laufen. Das erste bedeutet das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis, im Grossen sowohl als im Kleinen, d. i. sowohl in dem Fortschritt derselben durch Zusammensetzung, als durch Teilung. Eben dieselbe Welt wird aber Natur*) genannt, so fern sie als ein dynamisches Ganzes betrachtet wird, und man nicht auf die Aggre-
447 gation im Raume oder der Zeit, um sie als eine Grösse zu Stande zu bringen, sondern auf die Einheit im Dasein der Erscheinungen siehet. Da heisst nun die Bedingung von dem, was geschieht, die Ursache, und die unbedingte Kausalität der Ursache in der Erscheinung die Freiheit, die bedingte dagegen heisst im engeren Verstande Naturursache. Das Bedingte im Dasein überhaupt heisst zufällig, und das Unbedingte notwendig. Die unbedingte Notwendigkeit der Erscheinungen kann Naturnotwendigkeit heissen.

2. Die kosmologischen Ideen können zwar alle

Die Ideen, mit denen wir uns jetzt beschäftigen, habe ich oben kosmologische Ideen genannt, teils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden

sucht werden muss, und zwar in Beziehung auf die Art, wie das Unbedingte, als die eigentliche transscendentale Idee, worauf es ankommt, darin enthalten sein mag.

*) Natur, *adiektive* (*formaliter*) genommen, bedeutet den Zusammenhang der Bestimmungen eines Dinges, nach einem inneren Princip der Kausalität. Dagegen versteht man unter Natur, *substantive* (*materialiter*), den Inbegriff der Erscheinungen, so fern diese, vermöge eines inneren Princips der Kausalität, durchgängig zusammenhängen. Im ersteren Verstande spricht man von der Natur der flüssigen Materie, des Feuers u. s. w. und bedient sich dieses Worts *adiektive*; dagegen wenn man von den Dingen der Natur redet, so hat man ein bestehendes Ganzes in Gedanken.

wird, und unsere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind [1]), teils auch, weil das Wort Welt, im transscendentalen Verstande, die absolute Totalität des Inbegrifis existirender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis (wiewohl nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten. [2]) In Betracht dessen, dass überdem diese Ideen insgesamt transscendent sind, und, ob sie zwar das Objekt, nämlich Erscheinungen, der Art nach nicht überschreiten, sondern es lediglich mit der Sinnenwelt (nicht mit *Noumenis*) zu thun haben, dennoch die Synthesis bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, treiben, so kann man sie insgesamt meiner Meinung nach ganz schicklich Weltbegriffe nennen. In Ansehung des Unterschiedes des Mathematisch- und des Dynamischunbedingten, worauf 448 der Regressus abzielt, würde ich doch die zwei ersteren in engerer Bedeutung Weltbegriffe (der Welt im Grossen und Kleinen), die zwei übrigen aber transscendente Naturbegriffe nennen. Diese Unterscheidung ist vorjetzt noch nicht von sonderlicher Erheblichkeit, sie kann aber im Fortgange wichtiger werden.

passend Weltbegriffe heissen (vgl. I c), 3. vorzüglich aber die beiden ersten, während die beiden letzten besser Naturbegriffe genannt werden.

Der Antinomie der reinen Vernunft

zweiter Abschnitt.

Antithetik der reinen Vernunft.

[3]) Wenn Thetik ein jeder Inbegriff dogmatischer Lehren ist, so verstehe ich unter Antithetik nicht dogmatische Behauptungen des Gegenteils, sondern den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (*thesis cum antithesi*), ohne dass man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt. Die Antithetik beschäftigt sich also gar nicht mit

III a. Begriff u. Inhalt der Antithetik der reinen Vern.

[1]) Hier liegt der Nachdruck auf „Erscheinung," bei

[2]) dagegen auf „absolute Totalität" und „Vollständigkeit der Synthesis" vgl. I c, wo ganz dieselbe Disiunktion.

[3]) III gehört zur „Antinomienlehre", denn auch hier wird das Antinomienproblem ganz gesondert behandelt. Als Beweis dafür genügt III b, wonach die dialektischen Lehrsätze auf die 4 Antinomien beschränkt sind und stets aus Satz und Gegensatz bestehen, woselbst ferner das Wesen dieser Lehrsätze in einer Weise erörtert wird, als ob noch nie darüber gesprochen wäre, obwohl doch die Einleitung in die Dialektik dies Thema zur Genüge behandelt hat.

einseitigen Behauptungen, sondern betrachtet allgemeine Erkenntnisse der Vernunft nur nach dem Widerstreite derselben unter einander und den Ursachen desselben. Die transscendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben. Wenn wir unsere Vernunft nicht bloss, zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze, auf
449 Gegenstände der Erfahrung verwenden, sondern jene über die Grenze der letzteren hinaus auszudehnen wagen, so entspringen vernünftelnde Lehrsätze, die in der Erfahrung weder Bestätigung hoffen, noch Widerlegung fürchten dürfen, und deren jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Notwendigkeit antrifft, nur dass unglücklicherweise der Gegensatz eben so gültige und notwendige Gründe der Behauptung auf seiner Seite hat.

Die Fragen, welche bei einer solchen Dialektik der reinen Vernunft sich natürlich darbieten, sind also: 1. Bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unausbleiblich unterworfen sei. 2. Auf welchen Ursachen diese Antinomie beruhe. 3. Ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter diesem Widerspruch ein Weg zur Gewissheit offen bleibe.

b. Die Lehren derselben müssen einen natürlichen, unvermeidlichen Schein bei sich führen, welcher dadurch entsteht,

Ein dialektischer Lehrsatz der reinen Vernunft muss demnach dieses, ihn von allen sophistischen Sätzen Unterscheidendes an sich haben, dass er nicht eine willkürliche Frage betrifft, die man nur in gewisser beliebiger Absicht aufwirft, sondern eine solche, auf die jede menschliche Vernunft in ihrem Fortgange notwendig stossen muss; und zweitens, dass er, mit seinem Gegensatze, nicht bloss einen gekünstelten Schein, der, wenn man ihn einsieht, sogleich verschwindet, sondern einen natürlichen und unvermeidlichen Schein bei sich führe,
450 der selbst, wenn man nicht mehr durch ihn hintergangen wird, noch immer täuscht, obschon nicht betrügt, und also zwar unschädlich gemacht, aber niemals vertilgt werden kann.

c. dass sie Vernunft u. Verstand zugleich gemäss sein sollen.

Eine solche dialektische Lehre wird sich nicht auf die Verstandeseinheit in Erfahrungsbegriffen, sondern auf die Vernunfteinheit in blossen Ideen beziehen, deren Bedingung, da sie erstlich, als Synthesis nach Regeln, dem Verstande, und doch zugleich, als absolute Einheit derselben, der Vernunft kongruiren soll, wenn sie der Vernunfteinheit adäquat ist, für den Verstand zu gross,

und, wenn sie dem Verstande angemessen, für die Vernunft zu klein sein wird; woraus denn ein Widerstreit entspringen muss, der nicht vermieden werden kann, man mag es anfangen, wie man will.

d. Wesen u. Nutzen der skeptischen Methode (vrgl. S. 513 f).

Diese vernünftelnde Behauptungen eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubniss hat, den Angriff zu thun, und derjenige gewiss unterliegt, der bloss verteidigungsweise zu verfahren genötigt ist. Daher auch rüstige Ritter, sie mögen sich für die gute oder schlimme Sache verbürgen, sicher sind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn sie nur dafür sorgen, dass sie den letzten Angriff zu thun das Vorrecht haben, und nicht verbunden sind, einen neuen Anfall des Gegners auszuhalten. Man kann sich leicht vorstellen, dass dieser Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, dass viel Siege von beiden Seiten erfochten, für den letzten aber, der die Sache 451
entschied, jederzeit so gesorgt worden sei, dass der Verfechter der guten Sache den Platz allein behielte, dadurch, dass seinem Gegner verboten wurde, fernerhin Waffen in die Hände zu nehmen. Als unparteiische Kampfrichter müssen wir es ganz bei Seite setzen, ob es die gute oder die schlimme Sache sei, um welche die Streitenden fechten, und sie ihre Sache erst unter sich ausmachen lassen. Vielleicht dass, nachdem sie einander mehr ermüdet als geschadet haben, sie die Nichtigkeit ihres Streithandels von selbst einsehen und als gute Freunde auseinander gehen.

Diese Methode, einem Streite der Behauptungen zuzusehen, oder vielmehr ihn selbst zu veranlassen, nicht um endlich zum Vorteile des einen oder des andern Teils zu entscheiden, sondern, um zu untersuchen, ob der Gegenstand desselben nicht vielleicht ein blosses Blendwerk sei, wornach jeder vergeblich haschet, und bei welchem er nichts gewinnen kann, wenn ihm gleich gar nicht widerstanden würde, dieses Verfahren, sage ich, kann man die **skeptische Methode** nennen. Sie ist vom **Skepticismus** gänzlich unterschieden, einem Grundsatze einer kunstmässigen und scientifischen Unwissenheit, welcher die Grundlagen aller Erkenntniss untergräbt, um, wo möglich, überall keine Zuverlässigkeit und Sicherheit derselben übrig zu lassen. Denn die skeptische Methode geht auf Gewissheit, dadurch, dass sie in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite, den Punkt des 452

Missverständnisses zu entdecken sucht, um, wie weise Gesetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung, von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen, zu ziehen. Die Antinomie, die sich in der Anwendung der Gesetze offenbart, ist bei unserer eingeschränkten Weisheit der beste Prüfungsversuch der Nomothetik, um die Vernunft, die in abstrakter Spekulation ihre Fehltritte nicht leicht gewahr wird, dadurch auf die Momente in Bestimmung ihrer Grundsätze aufmerksam zu machen.

e. Dieselbe kann nur in der Transscendentalphil. angewandt werden.

Diese skeptische Methode ist aber nur der Transscendentalphilosophie allein wesentlich eigen, und kann allenfalls in jedem anderen Felde der Untersuchungen, nur in diesem nicht, entbehrt werden. In der Mathematik würde ihr Gebrauch ungereimt sein; weil sich in ihr keine falsche Behauptungen verbergen und unsichtbar machen können, indem die Beweise jederzeit an dem Faden der reinen Anschauung, und zwar durch jederzeit evidente Synthesis fortgehen müssen. In der Experimentalphilosophie kann wohl ein Zweifel des Aufschubs nützlich sein, allein es ist doch wenigstens kein Missverstand möglich, der nicht leicht gehoben werden könnte, und in der Erfahrung müssen doch endlich die letzten Mittel der Entscheidung des Zwistes liegen, sie mögen nun früh oder spät aufgefunden werden. Die Moral kann
453 ihre Grundsätze insgesamt auch *in concreto*, zusamt den praktischen Folgen, wenigstens in möglichen Erfahrungen geben, und dadurch den Missverstand der Abstraktion vermeiden. Dagegen sind die transscendentalen Behauptungen, welche selbst über das Feld aller möglichen Erfahrungen hinaus sich erweiternde Einsichten anmaassen, weder in dem Falle, dass ihre abstrakte Synthesis in irgend einer Anschauung *a priori* könnte gegeben, noch so beschaffen, dass der Missverstand vermittelst irgend einer Erfahrung entdeckt werden könnte. Die transscendentale Vernunft also verstattet keinen anderen Probirstein, als den Versuch der Ver-

einigung ihrer Behauptungen unter sich selbst, und mithin zuvor des freien und ungehinderten Wettstreits derselben unter einander, und diesen wollen wir anjetzt anstellen.*)

*) Die Antinomien folgen einander nach der Ordnung der oben angeführten transscendenatlen Ideen.

IV. 454

[1])Die Antinomie der

a.

Erster Widerstreit der

1.

Thesis.

Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.

Beweis.

α. Denn sonst müsste eine unendliche Reihe verflossen sein; Unendlichkeit kann aber durch Synthesis nie hergestellt werden.

Denn, man nehme an, die Welt habe der Zeit nach keinen Anfang: so ist bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen, und mithin eine unendliche Reihe aufeinander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen. Nun besteht aber eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann. Also ist eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich, mithin ein Anfang der Welt eine notwendige Bedingung ihres Daseins; welches zuerst zu beweisen war.

β. Eine dem Raume nach unend-

In Ansehung des zweiten nehme man wiederum das Gegenteil an: so wird die Welt ein unendliches gegebenes

[1]) In IV haben wir den eigentlichen Hauptstamm der „Antinomienlehre", die Darstellung des Antinomienproblems, vor uns, und zwar durch spätere Zusätze wenig entstellt. Nur hatte nach meiner Ansicht jede Antinomie ursprünglich nur eine Anmerkung, wie es ja in den Ueberschriften auch noch heisst: „Anmerkung zur 1 (2)ten Antinomie"; die weitere Einteilung in: „I. zur Thesis". — „II. Anmerkung zur Antithesis" wäre also späteren Ursprungs. Jene ursprünglichen Anmerkungen scheinen mir in den Anmerkungen zu den Thesen der ersten drei Antinomien und in β und γ der Anmerkung zu der Antithese der 4ten Antinomie bestanden zu haben. Die Anmerkung zur Antithese der 1ten Antinomie muss nach meiner Ansicht deshalb später eingeschoben sein, weil α daselbst teilweise wörtlich übereinstimmt mit der Anmerkung zu S. 457. Unmöglich können beide Stellen direkt nach einander geschrieben worden sein, vielmehr wird wohl die Anmerkung zu S. 457 ursprünglich vorhanden gewesen und die Anmerkung zur Antithese später geschrieben sein, um an Stelle der ersteren zu treten; dann aber liess der Abschreiber aus Versehen auch die erstere stehen. Das spätere Entstehen jener wird auch dadurch bewiesen, dass der Schluss von β auf die Problemstellung der Einleitung zu A Rücksicht nimmt. — Letzteres gilt auch von den Anmerkungen zu den beiden folgenden Antithesen; in der ersten derselben nimmt ausserdem β ganz offenbar Bezug auf den Paralogismus der Simplicität (wie α auf die transscendentale Aesthetik)

reinen Vernunft. 455 IV.

transscendentalen Ideen. a.

Antithesis. 1.

Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich.

Beweis.

Denn man setze: sie habe einen Anfang. Da der Anfang ein Dasein ist, wovor eine Zeit vorhergeht, darin das Ding nicht ist, so muss eine Zeit vorhergegangen sein, darin die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun ist aber in einer leeren Zeit kein Entstehen irgend eines Dinges möglich; weil aber kein Teil einer solchen Zeit vor einem andern irgend eine unterscheidende Bedingung des Daseins, vor die des Nichtseins, an sich hat (man mag annehmen, dass sie von sich selbst, oder durch eine andere Ursache entstehe). Also kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt selber

α. Denn sonst ginge ihr eine leere Zeit vorher, und in der kann nichts entstehen.

und kann also nicht ursprünglich zu einem Werk gehört haben, welches die Antinomienlehre von der ganzen anderen Dialektik losgelöst behandelte. — In der Anmerkung zur 4ten These widerstreitet β sowohl γ-ε als der These. Denn dort wird behauptet, man könne aus kosmologischen Gründen nicht entscheiden, ob das notwendige Wesen die Welt selbst oder etwas von ihr Unterschiedenes sei, während dasselbe nach der These (β) und γ-ε der Anmerkung zur Sinnenwelt gehören muss. α und β der Anmerkung scheinen mir späteren Ursprungs zu sein, γ-ε wurden sodann angefügt, um den Widerspruch zwischen β und der These zu verdecken. In der Anmerkung zu der Antithese hat α ganz denselben Inhalt wie α und β der Anmerkung zu der These und wird deshalb aus derselben Zeit stammen. Alle drei Stücke beziehen sich auf den dritten Teil der Dialektik und müssen schon daher späteren Ursprungs sein. — Die übrig bleibenden ursprünglichen Anmerkungen sind in Wirklichkeit vielmehr Anmerkungen zu den ganzen Antinomien als zu den einzelnen Thesen, resp. Antithesen. So führt der Anfang der jetzigen Anmerkung zur ersten These dieselbe als Anmerkung für die ganze Antinomie ein. Ebenso behandeln die Anmerkungen zur 2ten und 3ten These mehr die den ganzen Antinomien zu Grunde liegenden Begriffe als die Beweise der Thesen. β und γ der Anmerkung zur letzten Antithese endlich sind offenbar eigentlich eine Anmerkung zur ganzen Antinomie nicht zur Antithese.

liche Welt könnte nur durch eine unendliche Synthesis ihrer Teile wahrgenommen werden, dazu wäre aber unendliche Zeit nötig.

Ganzes von zugleich existirenden Dingen sein. Nun können wir die Grösse eines Quanti, welches nicht innerhalb gewisser Grenzen jeder Anschauung gegeben wird*),
456 auf keine andere Art, als nur durch die Synthesis der Teile, und die Totalität eines solchen Quanti nur durch die vollendete Synthesis, oder durch wiederholte Hinzusetzung der Einheit zu sich selbst gedenken**). Demnach, um sich die Welt, die alle Räume erfüllt, als ein Ganzes zu denken, müsste die successive Synthesis der Teile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen, d. i. eine unendliche Zeit müsste, in der Durchzählung aller koexistirenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden; welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben, angesehen werden. Eine Welt ist folglich der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in ihren Grenzen eingeschlossen; welches das zweite war[2]).

2. 458

Anmerkung zur ersten Antinomie.

I. zur Thesis.

α. Die Beweise der Thesis und Antithesis

Ich habe bei diesen einander widerstreitenden Argumenten nicht Blendwerke gesucht, um etwa (wie man sagt) einen Advokatenbeweis zu führen, welcher sich der

*) Wir können ein unbestimmtes Quantum als ein Ganzes anschauen, wenn es in Grenzen eingeschlossen ist, ohne die Totalität
456 desselben durch Messung, d. i. die succesive Synthesis seiner Teile konstruiren zu dürfen[1]). Denn die Grenzen bestimmen schon die Vollständigkeit, indem sie alles Mehreres abschneiden.

**) Der Begriff der Totalität ist in diesem Falle nichts anderes, als die Vorstellung der vollendeten Synthesis seiner Teile, weil, da wir nicht von der Anschauung des Ganzen (als welche in diesem Falle unmöglich ist) den Begriff abziehen können, wir diesen nur durch die Synthesis der Teile bis zur Vollendung des Unendlichen, wenigstens in der Idee fassen können.

[1]) Hiernach ist also nicht jede Synthesis eines Mannigfaltigen succesiv, wie Kant früher, besonders bei Gelegenheit der Analogien, (vergl. S. 225) behauptete.

[2]) Gegen diesen Beweiss ist einzuwenden, dass eine Unmöglichkeit unsererseits, die Unendlichkeit des Raumes einzusehen, diese selbst noch nicht unmöglich macht. Die wirkliche Schwierigkeit der Antithesis ist in der Frage ausgesprochen: kann etwas Grenzenloses in der Wirklichkeit gegeben sein oder entsteht der Begriff der Unendlichkeit - Grenzenlosigkeit nur dadurch, dass wir keinen Grund haben, unserer Einbildungskraft irgendwo ein Ziel zu setzen?

aber kann keinen Anfang haben, und ist also in Ansehung der vergangenen Zeit unendlich.

Was das zweite betrifft, so nehme man zuvörderst das Gegenteil an, dass nämlich die Welt dem Raume nach endlich und begrenzt ist; so befindet sie sich in einem leeren Raum, der nicht begrenzt ist. Es würde also nicht allein ein Verhältniss der Dinge im Raum, sondern auch der Dinge zum Raume angetroffen werden. Da nun die Welt ein absolutes Ganzes ist, ausser
welchem kein Gegenstand der Anschauung, und mithin 457
kein Korrelatum der Welt angetroffen wird, womit dieselbe im Verhältniss stehe, so würde das Verhältniss der Welt zum leeren Raum ein Verhältniss derselben zu keinem Gegenstande sein. Ein dergleichen Verhältniss aber, mithin auch die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum ist nichts; also ist die Welt, dem Raume nach, gar nicht begrenzt, d. i. sie ist in Ansehung der Ausdehnung unendlich*).

β. Ausser der Welt gibt es nichts, wäre sie dem Raume nach begrenzt und befände sich also in einem leeren Raume, so wäre etwas ausser ihr, was doch nichts wäre.

II. Anmerkung. 459 2.

zur Antithesis.

Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe und des Weltbegriffs beruht darauf: dass im

α. Leere Zeit und leerer Raum

*) Der Raum ist bloss die Form der äusseren Anschauung (formale Anschauung), aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschauet werden kann. Der Raum, vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) oder die vielmehr eine seiner Form gemässe empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts anderes, als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen, so fern sie entweder an sich existiren, oder zu gegebenen Erscheinungen noch hizukommen können. Die empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung). Eines ist nicht des andern Korrelatum der Synthesis, sondern nur in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben. Will man eines dieser zween Stücke ausser dem anderen setzen (Raum ausserhalb aller Erscheinungen), so entstehen daraus allerlei leere Bestimmungen der äusseren Anschaunung, die doch nicht mögliche Wahrnehmungen sind. Z. B. Bewegung oder Ruhe der Welt im unendlichen leeren Raum, eine Bestimmung des Verhältnisses beider untereinander, welche niemals wahrgenommen werden kann, und also auch das Prädikat eines blossen Gedankendinges ist.[1])

[1]) Diese Anmerkung, in welcher Kant sich auf den Standpunkt des transscentendalen Idealismus stellt, für den es gar keine Antinomien gibt, ist hier noch gar nicht am Platze, sondern gehört erst in die Auflösung der Antinomien hinein.

sind kein Blendwerk.

Unbehutsamkeit des Gegners zu seinem Vorteile bedient, und seine Berufung auf ein missverstandenes Gesetz gerne gelten lässt, um seine eigene unrechtmässige Ansprüche auf die Widerlegung desselben zu bauen. Jeder dieser Beweise ist aus der Natur der Sache gezogen und der Vorteil bei Seite gesetzt worden, den uns die Fehlschlüsse der Dogmatiker von beiden Teilen geben könnten.

β. Der falsche Begriff des Unendlichen.

Ich hätte die Thesis auch dadurch dem Scheine nach beweisen können, dass ich von der Unendlichkeit einer gegebenen Grösse, nach der Gewohnheit der Dogmatiker, einen fehlerhaften Begriff vorangeschickt hätte. Unendlich ist eine Grösse, über die keine grössere (d. i. über die darin enthaltene Menge einer gegebenen Einheit) möglich ist. Nun ist keine Menge die grösseste, weil noch immer eine oder mehrere Einheiten hinzugethan werden können. Also ist eine unendliche gegebene Grösse, mithin auch eine (der verflossenen Reihe sowohl, als der Ausdehnung nach) unendliche Welt unmöglich: sie ist also beiderseitig begrenzt. So hätte ich meinen Beweis führen können: allein dieser Begriff stimmt nicht mit dem, was man unter einem unendlichen Ganzen versteht. Es wird dadurch nicht vorgestellt, wie gross es sei, mithin ist sein Begriff auch nicht der Begriff eines Maxi-
460 mum, sondern es wird dadurch nur sein Verhältniss zu einer beliebig anzunehmenden Einheit, in Ansehung deren dasselbe grösser ist, als alle Zahl, gedacht. Nachdem die Einheit nun grösser oder kleiner angenommen wird, würde das Unendliche grösser oder kleiner sein; allein die Unendlichkeit, da sie bloss in dem Verhältnisse zu dieser gegebenen Einheit besteht, würde immer dieselbe bleiben, obgleich freilich die absolute Grösse des Ganzen dadurch gar nicht erkannt würde, davon auch hier nicht die Rede ist.

γ. Der wahre Begriff des Unendlichen.

Der wahre (transscendentale) Begriff der Unendlichkeit ist: dass die successive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann.*) [1]) Hieraus folgt ganz sicher, dass eine Ewigkeit

*) Dieses enthält dadurch eine Menge (von gegebener Einheit), die grösser ist, als alle Zahl, welches der mathematisshe Begriff des Unendlichen ist.

[1]) Diese Erklärung leidet an demselben Fehler wie die in β von Kant bestrittene, dass sie nämlich schon in den Begriff des Unendlichen einen Widerspruch hineinträgt. Sie sagt nur etwas über das

vor resp. ausser der Welt sind Undinge.

entgegengesetzten Falle eine leere Zeit, imgleichen ein leerer Raum, die Weltgrenze ausmachen müsste. Nun ist mir nicht unbekannt, dass wider diese Konsequenz Ausflüchte gesucht werden, indem man vorgibt: es sei eine Grenze der Welt, der Zeit und dem Raume nach, ganz wohl möglich, ohne dass man eben eine absolute Zeit vor der Welt Anfang, oder einen absoluten, ausser der wirklichen Welt ausgebreiteten Raum annehmen dürfe; welches unmöglich ist. Ich bin mit dem letzteren Teile dieser Meinung der Philosophen aus der Leibnitzischen Schule ganz wohl zufrieden. Der Raum ist bloss die Form der äusseren Anschauung, aber kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschauet werden kann, und kein Korrelatum der Erscheinungen, sondern die Form der Erscheinungen selbst. Der Raum also kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände. Dinge also, als Erscheinungen, bestimmen wohl den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben (Grösse und Verhältniss) machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören; aber umgekehrt kann der Raum, als etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Grösse oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts Wirkliches ist. Es kann also wohl ein Raum (er sei voll oder leer)*) durch Erscheinungen begrenzt, Erscheinungen aber können nicht durch einen 461
leeren Raum ausser denselben begrenzt werden. Eben dieses gilt auch von der Zeit. Alles dieses nun zugegeben, so ist gleichwohl unstreitig, dass man diese zwei Undinge, den leeren Raum ausser und die leere Zeit vor der Welt, durchaus annehmen müsse, wenn man eine Weltgrenze, es sei dem Raume oder der Zeit nach, annimmt.

*) Man bemerkt leicht, dass hiedurch gesagt werden wolle: der leere Raum, so fern er durch Erscheinungen begrenzt wird, mithin derjenige innerhalb der Welt widerspreche wenig- 461
stens nicht den transscendentalen Principien, und könne also in Ansehung dieser eingeräumt (obgleich darum seine Möglichkeit nicht sofort behauptet) werden.

Verhältniss des Unendlichen zu unserem endlichen Geiste aus, dass wir nämlich letzteres durch Synthesis nie erreichen können, aber über das Unendliche selbst nichts, und um dessen Existenz, nicht um sein Erkanntwerden handelt es sich hier doch. Die ganze Frage dreht sich darum, ob etwas Unendliches oder Grenzenloses (das ist die einzig mögliche nähere Erklärung) in der Wirklichkeit gegeben sein kann.

wirklicher auf einander folgenden Zustände bis zu einem gegebenen (dem gegenwärtigen) Zeitpunkte nicht verflossen sein kann, die Welt also einen Anfang haben müsse.

δ. Wiederholung und Erläuterung des zweiten Teiles des Beweises der Thesis (β).

In Ansehung des zweiten Teils der Thesis fällt die Schwierigkeit, von einer unendlichen und doch abgelaufenen Reihe, zwar weg; denn das Mannigfaltige einer der Ausdehnung nach unendlichen Welt ist zugleich gegeben. Allein, um die Totalität einer solchen Menge zu denken, da wir uns nicht auf Grenzen berufen können, welche diese Totalität von selbst in der Anschauung ausmachen, müssen wir von unserem Begriffe Rechenschaft geben, der in solchem Falle nicht vom Ganzen zu der bestimmten Menge der Teile gehen kann, sondern die Möglichkeit eines Ganzen durch die successive Synthesis der Teile darthun muss. Da diese Synthesis nun eine nie zu vollendende Reihe ausmachen müsste: so kann man sich nicht vor ihr, und mithin auch nicht durch sie, eine Totalität denken. Denn der Begriff der Totalität selbst ist in diesem Falle die Vorstellung einer vollendeten Synthesis der Teile, und diese Vollendung, mithin auch der Begriff derselben, ist unmöglich.

b. 462 [1])Der Antinomie der

zweiter Widerstreit der

1 Thesis.

Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.

[1]) Diese ganze Antinomie ist nur durch eine Begriffsverwirrung entstanden, indem Kant nämlich „zusammengesetzt" und „ausgedehnt"

Denn was den Ausweg betrifft, durch den man der Konsequenz auszuweichen sucht, nach welcher wir sagen: dass, wenn die Welt (der Zeit und dem Raum nach) Grenzen hat, das unendliche Leere das Dasein wirklicher Dinge ihrer Grösse nach bestimmen müsse, so besteht er ingeheim nur darin: dass man statt einer Sinnenwelt sich, wer weiss welche, intelligiele Welt gedenkt, und, statt des ersten Anfanges, (ein Dasein, vor welchem eine Zeit des Nichtseins vorhergeht,) sich überhaupt ein Dasein denkt, welches keine andere Bedingung in der Welt voraussetzt, statt der Grenze der Ausdehnung Schranken des Weltganzen denkt, und dadurch der Zeit und dem Raume aus dem Wege geht. Es ist hier aber nur von dem *mundus phaenomenon* die Rede, und von dessen Grösse, bei dem man von gedachten Bedingungen der Sinnlichkeit keinesweges abstrahiren kann, ohne das Wesen desselben aufzuheben. Die Sinnenwelt, wenn sie begrenzt ist, liegt notwendig in dem unendlichen Leeren. Will man dieses und mithin den Raum überhaupt als Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen *a priori* weglassen, so fällt die ganze Sinnenwelt weg. In unserer Aufgabe ist uns diese allein gegeben. Der *mundus intelligibilis* ist nichts als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welchem man von allen Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt, und in Ansehung dessen folglich gar kein synthetischer Satz weder bejahend, noch verneinend möglich ist.

β. Wenn die Leibnitzianer trotzdem Grenzenlosigkeit der Welt annehmen, so können sie sich nur auf eine intelligible Welt beziehen.

reinen Vernunft

transscendentalen Ideen. 463 b.

Antithesis. 1

Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis.

Setzet: ein zusammengesetztes Ding (als Substanz) bestehe aus einfachen Teilen. Weil alles äussere Verhältniss, mithin auch alle Zusammensetzung aus Substanzen, nur im Raume möglich ist: so muss, aus so viel Teilen das Zusammengesetzte besteht, aus eben so

α. Alles Zusammengesetzte (und damit auch dessen Teile, also auch das sogen.

Beweis.

α. Denn da es sich um Substanzen handelt, muss man alle Zusammensetzung aufheben können, dann bleiben aber nur einfache Substanzen übrig.

Denn nehmet an, die zusammengesetzte Substanzen beständen nicht aus einfachen Teilen; so würde, wenn alle Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben würde, kein zusammengesetzter Teil, und (da es keine einfache Teile gibt) auch kein einfacher, mithin gar nichts übrig bleiben, folglich keine Substanz sein gegeben worden. Entweder also lässt sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben, oder es muss nach deren Aufhebung etwas ohne alle Zusammensetzung Bestehendes, d. i. das Einfache, übrig bleiben. Im ersteren Falle aber würde das Zusammengesetzte wiederum nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese, als für sich beharrliche Wesen, be-
464 stehen müssen). Da nun dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur der zweite übrig: dass nämlich das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Teilen bestehe.

β. Aus letzteren besteht also alles, und Zusammensetzung ist

Hieraus folgt unmittelbar, dass die Dinge der Welt insgesamt einfache Wesen sein, dass die Zusammensetzung nur ein äusserer Zustand derselben sei, und

als gleichbedeutend braucht und ihnen „einfach" als Gegenteil entgegenstellt. Man kann sich aber recht gut einfache Substanzen denken, welche der Thesis dadurch genügen, dass sie bei Aufhebung aller Zusammensetzung allein übrig bleiben, zugleich aber auch der Antithesis dadurch, dass sie obgleich einfach doch einen Raum einnehmen. Abstrakt betrachtet kann man sie eben so wie den Raum, den sie einnehmen, ins Unendliche teilen; in Wirklichkeit aber ist das entweder physisch unmöglich wegen des Widerstandes der Anziehungskraft, oder was wahrscheinlicher ist, diese einfachen Substanzen sind überhaupt keine Körper, sondern Kraftcentren, welche einen bestimmten Raum nicht sowohl einnehmen als beherrschen.

viel Teilen auch der Raum bestehen, den es einnimmt. Nun besteht der Raum nicht aus einfachen Teilen, sondern aus Räumen. Also muss jeder Teil des Zusammengesetzten einen Raum einnehmen. Die schlechthin ersten Teile aber alles Zusammengesetzten sind einfach. Also nimmt das Einfache einen Raum ein. Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein ausserhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich fasset, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als ein reales Zusammengesetztes nicht aus Accidenzen, (denn die können nicht ohne Substanz ausser einander sein,) mithin aus Substanzen, so würde das Einfache ein substantielles Zusammengesetztes sein; welches sich widerspricht.

einfache,) nimmt einen Raum ein. Dieser umfasst aber stets Mannigfaltiges und folglich Zusammengesetztes. Also besteht nichts Zusammengesetztes aus Einfachem.

Der zweite Satz der Antithesis, dass in der Welt gar nichts Einfaches existire, soll hier nur so viel bedeuten, als: Es könne das Dasein des schlechthin 465
Einfachen aus keiner Erfahrung oder Wahrnehmung, weder äusseren noch inneren, dargethan werden, und das schlechthin Einfache sei also eine blosse Idee, deren objektive Realität niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann dargethan werden, mithin in der Exposition der Erscheinungen [1]) ohne alle Anwendung und Gegenstand. Denn wir wollen annehmen, es liesse sich für diese transscendentale Idee ein Gegenstand der Erfahrung finden: so müsste die empirische Anschauung irgend eines Gegenstandes als eine solche erkannt werden, welche schlechthin kein Mannigfaltiges ausserhalb einander, und zur Einheit verbunden, enthält. Da nun von dem Nichtbewusstsein eines solchen Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit desselben in irgend einer Anschauung eines Objekts, kein Schluss gilt, dieses letztere aber zur absoluten Simplicität durchaus nötig ist; so folgt, dass diese aus keiner Wahrnehmung, welche sie auch sei, könne geschlossen werden. Da also etwas als ein schlechthin einfaches Objekt niemals in irgend einer möglichen Erfahrung kann gegeben werden, die Sinnenwelt aber als der Inbegriff aller möglichen Erfahrungen angesehen werden muss: so ist überall in ihr nichts Einfaches gegeben.

β. Es existirt überhaupt nichts Einfaches, da es in keiner Erfahrung durch eine Anschauung gegeben werden kann.

Dieser zweite Satz der Antithesis geht viel weiter als der erste, der das Einfache nur von der Anschauung des Zusammengesetzten verbannt, da hingegen dieser es aus der ganzen Natur wegschafft; daher er auch nicht

[1]) s. Anmerkung [1]) zu B. S. 443.

nur ein äusserer Zustand. dass, wenn wir die Elementarsubstanzen gleich niemals völlig aus diesem Zustande der Verbindung setzen und isoliren können, doch die Vernunft sie als die ersten Subjekte aller Komposition, und mithin, vor derselben, als einfache Wesen denken müsse.

2. 466

Anmerkung zur zweiten Antinomie.

I. zur Thesis.

α. Die Thesis gilt nur von substantiellen composita, nicht von den tota (kontinuirlichen Grössen, wie Raum, Zeit u. Veränderung).

Wenn ich von einem Ganzen rede, welches notwendig aus einfachen Teilen besteht, so verstehe ich darunter nur ein substantielles Ganzes, als das eigentliche Kompositum, d. i. die zufällige Einheit des Mannigfaltigen, welches abgesondert (wenigstens in Gedanken) gegeben, in eine wechselseitige Verbindung gesetzt wird, und dadurch Eines ausmacht. Den Raum sollte man eigentlich nicht Kompositum, sondern Totum nennen, weil die Teile desselben nur im Ganzen und nicht das Ganze durch die Teile möglich ist. Er würde allenfalls ein *compositum ideale*, aber nicht *reale* heissen können. Doch dieses ist nur Subtilität. Da der Raum kein Zusammengesetztes aus Substanzen (nicht einmal aus realen Accidenzen) ist, so muss, wenn ich alle Zusammensetzung in ihm aufhebe, nichts, auch nicht einmal der Punkt übrig bleiben; denn dieser ist nur als die Grenze eines Raumes, (mithin eines Zusammengesetzten) möglich.
468 Raum und Zeit bestehen also nicht aus einfachen Teilen.

aus dem Begriffe eines gegebenen Gegenstandes der äusseren Anschauung (des Zusammengesetzten), sondern aus dem Verhältniss desselben zu einer möglichen Erfahrung überhaupt hat bewiesen werden können.

II. Anmerkung. 467 2.

zur Antithesis.

α. Die These kann nur vom Standpunkt des transscendentalen Realismus aus aufgestellt werden, wonach wir es mit einer Welt der Dinge an sich zu thun haben, und die Substanzen eine Bedingung des Raumes sind.

Wider diesen Satz einer unendlichen Teilung der Materie, dessen Beweisgrund bloss mathematisch ist, werden von den Monadisten Einwürfe vorgebracht, welche sich dadurch schon verdächtig machen, dass sie die kläresten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheit des Raumes, so fern er in der That die formale Bedingung der Möglichkeit aller Materie ist, wollen gelten lassen, sondern sie nur als Schlüsse aus abstrakten aber willkürlichen Begriffen ansehen, die auf wirkliche Dinge nicht bezogen werden könnten. Gleich als wenn es auch nur möglich wäre, eine andere Art der Anschauung zu erdenken, als die in der ursprünglichen Anschauung des Raumes gegeben wird, und die Bestimmungen desselben *a priori* nicht zugleich alles dasjenige beträfen, was dadurch allein möglich ist, dass es diesen Raum erfüllet. Wenn man ihnen Gehör gibt, so müsste man ausser dem mathematischen Punkte, der einfach, aber kein Teil, sondern bloss die Grenze eines Raums ist, sich noch physische Punkte denken, die zwar auch einfach sind, aber den Vorzug haben, als Teile des Raums, durch ihre blosse Aggregation denselben zu erfüllen. Ohne nun hier die gemeinen und klaren Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen, wie es denn gänzlich umsonst ist, durch bloss diskursive Begriffe die Evidenz der Mathematik weg vernünfteln zu wollen, so bemerke ich nur, dass, wenn die Philosophie hier mit der Mathematik chikanirt, es darum geschehe, weil sie vergisst, 469
dass es in dieser Frage nur um Erscheinungen und deren Bedingung zu thun sei.[1]) Hier ist es aber nicht

[1]) s. Anmerkung [1]) zu B. S. 443.

Was nur zum Zustande einer Substanz gehöret, ob es gleich eine Grösse hat, (z. B. die Veränderung,) besteht auch nicht aus dem Einfachen, d. i. ein gewisser Grad der Veränderung entsteht nicht durch einen Anwachs vieler einfachen Veränderungen. Unser Schluss vom Zusammengesetzten auf das einfache gilt nur von für sich selbst bestehenden Dingen. Accidenzen aber des Zustandes, bestehen nicht für sich selbst. Man kann also den Beweis für die Notwendigkeit des Einfachen, als der Bestandteile alles substantiellen Zusammengesetzten, und dadurch überhaupt seine Sache leichtlich verderben, wenn man ihn zu weit ausdehnt und ihn für alles Zusammengesetzte ohne Unterschied geltend machen will, wie es wirklich mehrmalen schon geschehen ist.

β. Das Einfache und Leibnitz' Monaden.

Ich rede übrigens hier nur von dem Einfachen, so fern es notwendig im Zusammengesetzten gegeben ist, indem dieses darin, als in seine Bestandteile, aufgelöset werden kann. Die eigentliche Bedeutung des Wortes
470 Monas (nach Leibnitzens Gebrauch) sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist (z. B. im Selbstbewusstsein) und nicht als Element des Zusammengesetzten, welches man besser den Atomus nennen könnte. Und da ich nur in Ansehung des Zusammengesetzten die einfachen

genug, zum reinen Verstandesbegriffe des Zusammengesetzten den Begriff des Einfachen, sondern zur Anschauung des Zusammengesetzten (der Materie) die Anschauung des Einfachen zu finden, und dieses ist nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin auch bei Gegenständen der Sinne, gänzlich unmöglich. Es mag also von einem Ganzen aus Substanzen, welches bloss durch den reinen Verstand gedacht wird, immer gelten, dass wir vor aller Zusammensetzung desselben das Einfache haben müssen; so gilt dieses doch nicht vom *totum substantiale phaenomenon*, welches, als empirische Anschauung im Raume die notwendige Eigenschaft bei sich führt, dass kein Teil desselben einfach ist, darum, weil kein Teil des Raumes einfach ist. Indessen sind die Monadisten fein genug gewesen, dieser Schwierigkeit dadurch ausweichen zu wollen, dass sie nicht den Raum als eine Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände äusserer Anschauung (Körper), sondern diese, und das dynamische Verhältniss der Substanzen überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit des Raumes voraussetzen. Nun haben wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff, als solche aber setzen sie den Raum als die Bedingung der Möglichkeit aller äusseren Erscheinung notwendig voraus, und die Ausflucht ist also vergeblich, wie sie denn auch oben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend ist abgeschnitten worden. Wären sie Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten.

Die zweite dialektische Behauptung hat das Besondere an sich, dass sie eine dogmatische Behauptung wider sich hat, die unter allen vernünftelnden die einzige ist, welche sich unternimmt, an einem Gegenstande der Erfahrung die Wirklichkeit dessen, was wir oben bloss zu transscendentalen Ideen rechneten, nämlich die absolute Simplicität der Substanz, augenscheinlich zu beweisen: nämlich dass der Gegenstand des inneren Sinnes, dass Ich, was da denkt, eine schlechthin einfache Substanz sei. Ohne mich hierauf jetzt einzulassen, (da es oben ausführlicher erwogen ist,) so bemerke ich nur: dass wenn etwas bloss als Gegenstand gedacht wird, ohne irgend eine synthetische Bestimmung seiner Anschauung hinzu zu setzen, (wie denn dieses durch die ganz nackte Vorstellung: Ich, geschieht,) so könne freilich nichts Mannigfaltiges und keine Zusammensetzung in einer solchen Vorstellung wahrgenommen werden. Da überdem die Prädikate, wodurch ich diesen Gegenstand

471

β. Das Ich ist nur für unsere Anschauung einfach, braucht es aber nicht für eine fremde zu sein.

Substanzen, als deren Elemente, beweisen will, so könnte ich die These der zweiten Antinomie die transscendentale Atomistik nennen. Weil aber dieses Wort schon vorlängst zur Bezeichnung einer besonderen Erklärungsart körperlicher Erscheinungen (*molecularum*) gebraucht worden, und also empirische Begriffe voraussetzt, so mag er der dialektische Grundsatz der Monadologie heissen.

c. 472 Der Antinomie der

dritter Widerstreit der

1 Thesis.

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.

Beweis.

> *a.* Denn sonst würde es eine unendliche Reihe von Bedingungen geben, und Vollständigkeit hinsichtlich der letzteren, ohne welche nichts geschehen kann, wäre nie zu erreichen.

Man nehme an, es gebe keine andere Kausalität, als nach Gesetzen der Natur; so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muss aber der vorige Zustand selbst etwas sein, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war,) weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen sein würde. Also ist die Kausalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetze der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt u. s. w. Wenn also alles nach blossen Gesetzen der Natur geschieht, so gibt es jederzeit nur
474 einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang, und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der

denke, bloss Anschauungen des inneren Sinnes sind, so kann darin auch nichts vorkommen, welches ein Mannigfaltiges ausserhalb einander, mithin reale Zusammensetzung bewiese. Es bringt also nur das Selbstbewusstsein es so mit sich, dass, weil das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist, es sich selber nicht teilen kann (obgleich die ihm inhärirenden Bestimmungen); denn in Ansehung seiner selbst ist jeder Gegenstand absolute Einheit. Nichts destoweniger, wenn dieses Subjekt äusserlich, als ein Gegenstand der Anschauung, betrachtet wird, so würde es doch wohl Zusammensetzung in der Erscheinung an sich zeigen. So muss es aber jederzeit betrachtet werden, wenn man wissen will, ob in ihm ein Mannigfaltiges ausserhalb einander sei, oder nicht.

reinen Vernunft 473 c.

transscendentalen Ideen.

Antithesis. 1

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Beweis.

Setzet: es gebe eine Freiheit im transscendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin anzufangen; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Kausalität, wird schlechthin anfangen, so dass nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d. i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transscendentale Freiheit dem Kausalgesetze entgegen, und eine solche Verbindung der successiven Zustände 475

α. Denn Freiheit widerstreitet den Kausalgesetze, da der Anfangszustand einer freihandelnden Ursache mit den vorhergehenden hinsichtlich der Kausalität nicht zusammenhängen würde, und kann daher in keiner Erfahrung angetroffen werden.

Seite der von einander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur: dass ohne hinreichend *a priori* bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesemnach muss eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transscendentale Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist[1]).

2. 476 **Anmerkung zur dritten Antinomie.**

I. zur Thesis.

a. Psychologische und transscendentale Freiheit.

Die transscendentale Idee der Freiheit macht zwar bei weitem nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs dieses Namens aus, welcher grossenteils empirisch ist, sondern nur den der absoluten Spontaneität der

[1]) Dieser Beweis ist nichts wert. Denn Vollständigkeit der Bedingungen wäre auch ohne erste Ursache vorhanden, da ja die ganze Reihe der ersteren in der Zeit (freilich einer unendlichen) abgelaufen wäre. Es müsste vielmehr (ebenso wie bei der ersten Antinomie) bewiesen werden, dass der Begriff der Unendlichkeit nur auf unserer Einbildungskraft beruht, welche nirgends einen Grund findet sich in ihrem regressus ein Ziel zu setzen, dass es aber ein reales Unendliches-Grenzenloses gar nicht geben kann. Der ganze obige Beweis beruht im Grunde auf dem von Kant der Vernunft fälschlich zugeschriebenen Princip, stets das Unbedingte zu suchen.

wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.[1])

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht sagen, dass, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anders als Natur wäre. Natur also und transscendentale Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmässigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadloshaltung durchgängige und gesetzmässige Einheit der Erfahrung verspricht, da hingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheisst, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führet, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreisst, an welchen allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.

β. Freiheit würde als Gesetzlosigkeit die Einheit der Erfahrung zu Schanden machen.

II. Anmerkung. 477 2.

zur Antithesis.

Der Verteidiger der Allvermögenheit der Natur (transscendentale Physiokratie), im Widerspiel mit der Lehre von der Freiheit, würde seinen Satz, gegen die vernünftelnden Schlüsse der letzteren, auf folgende Art behaupten. Wenn ihr kein mathematisch Erstes der Zeit nach in der Welt annehmt, so habt ihr auch nicht nötig, ein dynamisch Erstes der Kausalität nach zu suchen. Wer hat euch geheissen, einen schlechthin ersten Zustand der

α. Ebenso gut wie die Substanzen können ihre Veränderungen jederzeit gewesen, und also ohne ersten Anfang sein.

[1]) s. Anmerkung [1]) zu B. S. 443.

Handlung, als den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben; ist aber dennoch der eigentliche Stein des Anstosses für die Philosophie, welche unüberwindliche Schwierigkeiten findet, dergleichen Art von unbedingter Kausalität einzuräumen. Dasjenige also in der Frage über die Freiheit des Willens, was die spekulative Vernunft von jeher in so grosse Verlegenheit gesetzt hat, ist eigentlich nur transscendental und gehet lediglich darauf, ob ein Vermögen angenommen werden müsse, eine Reihe von successiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen.

β. Die Möglichkeit der letzteren brauchen wir nicht einzusehen.

Wie ein solches möglich sei, ist nicht eben so notwendig beantworten zu können, da wir uns eben sowohl bei der Kausalität nach Naturgesetzen damit begnügen müssen, *a priori* zu erkennen, dass eine solche vorausgesetzt werden müsse, ob wir gleich die Möglichkeit, wie durch ein gewisses Dasein das Dasein eines andern gesetzt werde, auf keine Weise begreifen, und uns desfalls lediglich an die Erfahrung halten müssen.

γ. Die Idee eines Ursprunges der Welt aus Freiheit zieht die Idee von ersten Anfängen aus Freiheit innerhalb der Welt nach sich.

Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich in so fern dargethan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprung der Welt erforderlich ist, indessen dass man alle nachfolgende Zustände für eine
478 Abfolge nach blossen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln. Man lasse sich aber hiebei nicht durch einen Missverstand aufhalten: dass, da nämlich eine successive Reihe in der Welt nur einen komparativ ersten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich sei. Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluss der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliessung und

Welt, und mithin einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erscheinungen, zu erdenken, und, damit ihr eurer Einbildung einen Ruhepunkt verschaffen möget, der unumschränkten Natur Grenzen zu setzen? Da die Substanzen in der Welt jederzeit gewesen sind, wenigstens die Einheit der Erfahrung eine solche Voraussetzung notwendig macht, so hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, dass der Wechsel ihrer Zustände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen, jederzeit gewesen sei, und mithin kein erster Anfang, weder mathematisch, noch dynamisch gesucht werden dürfe. Die Möglichkeit einer solchen unendlichen Abstammung ohne ein erstes Glied, in Ansehung dessen alles übrige bloss nachfolgend ist, lässt sich, seiner Möglichkeit nach, nicht begreiflich machen. Aber wenn ihr diese Naturrätsel darum wegwerfen wollt, so werdet ihr euch genötigt sehen, viel synthetische Grundbeschaffenheiten zu verwerfen, (Grundkräfte) die ihr eben so wenig begreifen könnt, und selbst die Möglichkeit einer Ver- 479
änderung überhaupt muss euch anstössig werden. Denn, wenn ihr nicht durch Erfahrung fändet, dass sie wirklich ist, so würdet ihr niemals *a priori* ersinnen können, wie eine solche unaufhörliche Folge von Sein und Nichtsein möglich sei.

β. Freiheit des ersten Anfanges könnte auf jeden Fall nur ausserhalb der Welt stattfinden, nicht in der Welt, da sonst mit der Gesetzmässigkeit auch die Einheit der Natur verloren gehen würde (vgl. den Beweis der Antithese *β*).

Wenn auch indessen allenfalls ein transscendentales Vermögen der Freiheit nachgegeben wird, um die Weltveränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur ausserhalb der Welt sein müssen, (wiewohl es immer eine kühne Anmaassung bleibt, ausserhalb dem Inbegriffe aller möglichen Anschauungen noch einen Gegenstand anzunehmen, der in keiner möglichen Wahrnehmung gegeben werden kann). Allein, in der Welt selbst, den Substanzen ein solches Vermögen beizumessen, kann nimmermehr erlaubt sein, weil alsdenn der Zusammenhang nach allgemeinen Gesetzen sich einander notwendig bestimmender Erscheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirischer Wahrheit,

That liegt garnicht in der Abfolge blosser Naturwirkungen, und ist nicht eine blosse Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Natursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Eräugniss, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muss[1]).

δ. Bestätigung der Thesis aus der alten Philosophie.

Die Bestätigung von der Bedürfniss der Vernunft, in der Reihe der Natursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: dass (die Epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Altertums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing. Denn aus blosser Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen.

d. 480

Der Antinomie der
vierter Widerstreit der

1

Thesis.

Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.

Beweis.

a. Da es Veränderungen gibt, muss es auch eine schlechthin unbedingte, mithin absolut notwendige Ursache derselben geben (bis auf die Gleichsetzung der ersten Ursache aus Freiheit mit dem absolut

Die Sinnenwelt, als das Ganze aller Erscheinungen[2]), enthält zugleich eine Reihe von Veränderungen. Denn, ohne diese, würde selbst die Vorstellung der Zeitreihe, als einer Bedingung der Möglichkeit der Sinnenwelt, uns nicht gegeben sein*). Eine jede Veränderung aber steht unter ihrer Bedingung, die der Zeit nach vorhergeht, und unter welcher sie notwendig ist. Nun setzt ein jedes

*) Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objektiv vorher, allein subjektiv, und in der Wirklichkeit des Bewusstseins, ist diese Vorstellung doch nur, so wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben.

[1]) Die von dieser These postulirte Freiheit ist keineswegs die nachher im neunten Abschnitt von Kant angenommene transscendentale Freiheit, da letzterer unbeschadet jede Handlung in der Sinnenwelt ihre empirischen Ursachen hat, was oben gerade bestritten wird.

[2]) s. Anmerkung [1]) zu B. S. 443.

welches Erfahrung vom Traum unterscheidet, grösstenteils verschwinden würde. Denn es lässt sich neben einem solchen gesetzlosen Vermögen der Freiheit, kaum mehr Natur denken; weil die Gesetze der letzteren durch die Einflüsse der ersteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erscheinungen, welches nach der blossen Natur regelmässig und gleichförmig sein würde, dadurch verwirrt und unzusammenhängend gemacht wird.

reinen Vernunft. 481 d.

transsscendentalen Ideen.

Antithesis. 1

Es existirt überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt als ihre Ursache.

Beweis.

Setzet: die Welt selber, oder in ihr, sei ein notwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang sein, der unbedingt notwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet; oder die Reihe selbst wäre ohne allen Anfang, und, obgleich in allen ihren Teilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin notwendig und unbedingt, welches sich selbst widerspricht, weil das Dasein einer Menge nicht notwendig

α. Ein notwendiges Wesen kann a) nicht in der Welt sein, da es dem Kausalgesetz widerstreiten würde, b) nicht die Welt selbst, da dann die Reihe der Veränderungen in ihren Teilen zufällig, in ihrem Ganzen aber notwendig sein müsste

Notwendigen Wiederholung des Beweises der vorigen Thesis).
β. Dieselbe kann nur in der Zeit wirken, gehört mithin zu der Erscheinungs-(Sinnen)-welt, als deren Form Zeit allein möglich ist.

Bedingte, das gegeben ist, in Ansehung seiner Existenz eine vollständige Reihe von Bedingungen bis zum schlechthinunbedingten voraus, welches allein absolut notwendig ist. Also muss etwas Absolutnotwendiges existiren, wenn eine Veränderung als seine Folge existirt.[1]) Dieses Notwendige aber gehört selber zur Sinnenwelt. Denn setzet, es sei ausser derselben, so würde von ihm die Reihe der Weltveränderungen ihren Anfang ableiten,
482 ohne dass doch diese notwendige Ursache selbst zur Sinnenwelt gehörte. Nun ist dieses unmöglich. Denn, da der Anfang einer Zeitreihe nur durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht, bestimmt werden kann: so muss die oberste Bedingung des Anfangs einer Reihe von Veränderungen in der Zeit existiren, da diese noch nicht war, (denn der Anfang ist ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht, darin das Ding, welches anfängt, noch nicht war). Also gehört die Kausalität der notwendigen Ursache der Veränderungen, mithin auch die Ursache selbst, zu der Zeit, mithin zur Erscheinung (an welcher die Zeit allein als deren Form möglich ist), folglich kann sie von der Sinnenwelt, als dem Inbegriff aller Erscheinungen, nicht abgesondert gedacht werden. Also ist in der Welt selbst etwas Schlechthinnotwendiges enthalten (es mag nun dieses die ganze Weltreihe selbst, oder ein Teil derselben sein).

2. 484

Anmerkung zur vierten Antinomie.

I. zur Thesis.

α. Im vorliegenden Beweise dürfen nur kosmologische Argumente gebraucht werden.

Um das Dasein eines notwendigen Wesens zu beweisen, liegt mir hier ob, kein anderes als kosmologisches Argument zu brauchen, welches nämlich von dem Bedingten in der Erscheinung zum Unbedingten im Begriffe aufsteigt, indem man dieses als die notwendige Bedingung der absoluten Totalität der Reihe ansieht. Den Beweis, aus der blossen Idee eines obersten aller Wesen überhaupt, zu versuchen, gehört zu einem andern Princip der Vernunft, und ein solcher wird daher besonders vorkommen müssen.

β. Durch dieselben kann nicht

Der reine kosmologische Beweis kann nun das Dasein eines notwendigen Wesens nicht anders darthun, als dass

[1]) Da dieser Beweis fast nur den in der dritten Antinomie gegebenen reproducirt, so gilt natürlich auch von ihm das dort in der Anmerkung Gesagte.

sein kann, wenn kein einziger Teil derselben ein an sich notwendiges Dasein besitzt.

β. Dasselbe kann ferner auch nicht ausser der Welt sein, da es in der Zeit wirken und also zu den Erscheinungen gehören muss (dasselbe wie Thesis β).

Setzet dagegen: es gebe eine schlechthin notwendige Weltursache ausser der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Welt- 483
veränderungen, das Dasein der letzteren und ihre Reihe zuerst anfangen*). Nun müsste sie aber alsdenn auch anfangen zu handeln, und ihre Kausalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen, d. i. in die Welt gehören, folglich sie selbst, die Ursache, nicht ausser der Welt sein, welches der Voraussetzung widerspricht. Also ist weder in der Welt, noch ausser derselben (aber mit ihr in Kausalverbindung) irgend ein schlechthin notwendiges Wesen.

II. Anmerkung. 385 2.

zur Antithesis.

α. Im vorliegenden Beweise dürfen nur kosmologische Argumente gebraucht werden (vgl.

Wenn man, beim Aufsteigen in der Reihe der Erscheinungen, wider das Dasein einer schlechthin notwendigen obersten Ursache Schwierigkeiten anzutreffen vermeint, so müssen sich diese auch nicht auf blosse

*) Das Wort: Anfangen, wird in zwiefacher Bedeutung genommen. Die erste ist aktiv, da die Ursache eine Reihe von Zuständen als ihre Wirkung anfängt *(infit)*. Die zweite passiv, da die Kausalität in der Ursache selbst anhebt *(fit)*. Ich schliesse hier aus der ersteren auf die letzte.

ausgemacht werden, ob das notwendige Wesen die Welt selbst oder ein von ihr unterschiedenes Ding ist.

er es zugleich unausgemacht lasse, ob dasselbe die Welt selbst, oder ein von ihr unterschiedenes Ding sei. Denn, um das letztere auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr kosmologisch sind, und nicht in der Reihe der Erscheinungen fortgehen, sondern Begriffe von zufälligen Wesen überhaupt, (so fern sie bloss als Gegenstände des Verstandes erwogen werden,) und ein Princip, solche mit einem notwendigen Wesen, durch blosse Begriffe, zu verknüpfen, welches alles für eine transscendente Philosophie gehört, für welche hier noch nicht der Platz ist.

γ. Jeder kosmologische Beweis muss das notwendige Wesen in die Sinnenwelt setzen.

Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, indem man die Reihe von Erscheinungen, und den Regressus derselben nach empirischen Gesetzen der Kausalität, zum Grunde legt: so kann man nachher davon nicht abspringen und auf etwas übergehen, was gar nicht in die Reihe als ein Glied gehört. Denn in eben der-
486 selben Bedeutung muss etwas als Bedingung angesehen werden, in welcher die Relation des Bedingten zu seiner Bedingung in der Reihe genommen wurde, die auf diese höchste Bedingung in kontinuirlichem Fortschritte führen sollte. Ist nun dieses Verhältniss sinnlich und gehört zum möglichen empirischen Verstandesgebrauch, so kann die oberste Bedingung oder Ursache nur nach Gesetzen der Sinnlichkeit, mithin nur als zur Zeitreihe gehörig den Regressus beschliessen, und das notwendige Wesen muss als das oberste Glied der Weltreihe angesehen werden.

δ. Trotzdem geht man im vorliegenden Beweise oft von der Reihe empirischer Bedingungen zu einer intelligiblen über, was aber unerlaubt ist,

Gleichwohl hat man sich die Freiheit genommen, einen solchen Absprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) zu thun. Man schloss nämlich aus den Veränderungen in der Welt auf die empirische Zufälligkeit, d. i. die Abhängigkeit derselben von empirisch bestimmenden Ursachen, und bekam eine aufsteigende Reihe empirischer Bedingungen, welches auch ganz recht war. Da man aber hierin keinen ersten Anfang und kein oberstes Glied finden konnte, so ging man plötzlich vom empirischen Begriff der Zufälligkeit ab und nahm die reine Kategorie, welche alsdenn eine bloss intelligibele Reihe veranlasste, deren Vollständigkeit auf dem Dasein einer schlechthinnotwendigen Ursache beruhte, die nunmehr, da sie an keine sinnliche Bedingungen gebunden war, auch von der Zeitbedingung, ihre Kausalität selbst anzufangen, befreit wurde. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, wie man aus Folgendem schliessen kann.

Begriffe vom notwendigen Dasein eines Dinges überhaupt gründen, und mithin nicht ontologisch sein, sondern sich aus der Kausalverbindung mit einer Reihe von Erscheinungen, um zu derselben eine Bedingung anzunehmen, die selbst unbedingt ist, hervor finden, folglich kosmologisch und nach empirischen Gesetzen gefolgert sein. Es muss sich nämlich zeigen, dass das Aufsteigen in der Reihe der Ursachen (in der Sinnenwelt) niemals bei einer empirisch unbedingten Bedingung endigen könne, und dass das kosmologische Argument aus der Zufälligkeit der Weltzustände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer ersten und die Reihe schlechthin zuerst anhebenden Ursache ausfalle. Anm. zur Thesis).

Es zeiget sich aber in dieser Antinomie ein seltsamer 487
Kontrast: dass nämlich aus eben demselben Beweisgrunde, woraus in der Thesis das Dasein eines Urwesens geschlossen wurde, in der Antithesis das Nichtsein desselben, und zwar mit derselben Schärfe, geschlossen wird. Erst hiess es: *es ist ein notwendiges Wesen*, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen und hiemit also auch das Unbedingte (Notwendige) in sich fasst. Nun heisst es: *es ist kein notwendiges Wesen*, eben darum, weil die ganze verflossene Zeit die Reihe aller Bedingungen (die mithin insgesamt wiederum bedingt sind) in sich fasst. Die Ursache hievon ist diese. Das erste Argument sieht nur auf die *absolute Totalität* der Reihe der Bedingungen, deren eine die andere in der Zeit bestimmt, und be-

β. Thesis u. Antithesis brauchen dieselben Argumente.

ε. da der empirische Begriff des Zufälligen (= verursacht) nicht auf die reine Kategorie schliessen lässt.

Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das,
dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist. Nun
kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene
intelligibele gar nicht schliessen. Was verändert wird,
488 dessen Gegenteil (seines Zustandes) ist zu einer andern
Zeit wirklich, mithin auch möglich; mithin ist dieses
nicht das kontradiktorische Gegenteil des vorigen Zustandes, wozu erfodert wird, dass in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegenteil hätte sein können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kann. Ein Körper, der in Bewegung war = A, kömmt in Ruhe = non A. Daraus nun, dass ein entgegengesetzter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt, kann gar nicht geschlossen werden, dass das kontradiktorische Gegenteil von A möglich, mithin A zufällig sei; denn dazu würde erfordert werden, dass in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe sein können. Nun wissen wir nichts weiter, als dass die Ruhe in der folgenden Zeit wirklich, mithin auch möglich war. Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer anderen Zeit sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Also beweiset die Succession entgegengesetzter Bestimmungen, d. i. die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes, und kann also auch nicht auf das Dasein eines notwendigen Wesens, nach reinen Verstandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiset nur die empirische Zufälligkeit, d. i. dass der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte stattfinden können, zu Folge dem Gesetze der Kausalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als schlechthin notwendig angenommen wird, muss auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erscheinungen gehören.

kommt dadurch ein Unbedingtes und Notwendiges. Das zweite zieht dagegen die Zufälligkeit alles dessen, was in der Zeitreihe bestimmt ist, in Betrachtung, (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt sein muss,) wodurch denn alles Unbedingte, und alle absolute Notwendigkeit, gänzlich wegfällt.[1]) Indessen ist die Schluss- 489
art in beiden, selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche mehrmalen in den Fall gerät, sich mit sich selbst zu entzweien, nachdem sie ihren Gegenstand aus zwei verschiedenen Standpunkten erwägt.

γ. Ähnliches Beispiel aus der Naturwissenschaft.

Herr von Mairon hielt den Streit zweier berühmten Astronomen, der aus einer ähnlichen Schwierigkeit über die Wahl des Standpunkts entsprang, für ein genugsam merkwürdiges Phänomen, um darüber eine besondere Abhandlung abzufassen. Der eine schloss nämlich so: der Mond drehet sich um seine Achse, darum, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt; der andere: der Mond drehet sich nicht um seine Achse, eben darum, weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt. Beide Schlüsse waren richtig, nachdem man den Standpunkt nahm, aus dem man die Mondsbewegung beobachten wollte.

[1]) **Dieselbe Bemerkung hätte Kant schon bei der dritten Antinomie machen können, da die Argumente, auf welche es ankommt, in beiden Fällen ganz dieselben sind.**

V. 490 [1])Der Antinomie der reinen Vernunft

dritter Abschnitt.

Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite.

a. Wichtigkeit der in den Antinomien behandelten Fragen.

Da haben wir nun das ganze dialektische Spiel der kosmologischen Ideen, die es gar nicht verstatten, dass ihnen ein kongruirender Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, dass die Vernunft sie einstimmig mit allgemeinen Erfahrungsgesetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkürlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im kontinuirlichen Fortgange der empirischen Synthesis notwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. Diese vernünftelnde Behauptungen sind so viele Versuche, vier natürliche Probleme der Vernunft aufzulösen, deren es also nur gerade so viel, nicht mehr, auch nicht weniger, geben kann, weil es nicht mehr Reihen synthetischer Voraussetzungen gibt, welche die empirische Synthesis *a priori* begrenzen.

Wir haben die glänzenden Anmaassungen der ihr Gebiet über alle Grenzen der Erfahrung erweiternden Vernunft nur in trockenen Formeln, welche bloss den
491 Grund ihrer rechtlichen Ansprüche enthalten, vorgestellt, und wie es einer Transscendentalphilosophie geziemt, diese von allem Empirischen entkleidet, obgleich die ganze Pracht der Vernunftbehauptungen nur in Verbindung mit demselben hervorleuchten kann. In dieser Anwendung aber, und der fortschreitenden Erweiterung des Vernunftgebrauchs, indem sie von dem Felde der Erfahrungen anhebt, und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmählich hinaufschwingt, zeigt die Philosophie

[1]) Es steht nach meiner Ansicht nichts der Annahme im Wege, dass wir in diesem Abschnitt (V) ein Stück der „Antinomienlehre“ vor uns haben, das sich direckt an IV anschloss. Dafür spricht, dass a nur die vier Antinomien als „natürliche unvermeidliche Probleme der Vernunft“ kennt, auf die andern beiden Teile der Dialektik also gar keine Rücksicht nimmt. Der Ausdruck „synthetisch“ in a spricht nicht dagegen, da er sich auf keinen Fall auf die Problemstellung der Einleitung zu A bezieht.

eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaassungen nur behaupten könnte, den Wert aller anderen menschlichen Wissenschaft weit unter sich lassen würde, indem sie die Grundlage zu unseren grössesten Erwartungen und Aussichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen, verheisst. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raume habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine unteilbare und unzerstörliche Einheit, oder nichts als das Teilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frei, oder, wie andere Wesen, an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei, ob es endlich eine oberste Weltursache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei dem wir in allen unseren Betrachtungen stehen bleiben müssen: das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe; denn diese kann ihm doch in Ansehung der
höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine 492
Befriedigung verschaffen. Selbst die eigentliche Würde der Mathematik (dieses Stolzes der menschlichen Vernunft) beruhet darauf, dass, da sie der Vernunft die Leitung gibt, die Natur im Grossen sowohl als im Kleinen in ihrer Ordnung und Regelmässigkeit, imgleichen in der bewunderungswürdigen Einheit der sie bewegenden Kräfte, weit über alle Erwartung der auf gemeine Erfahrung bauenden Philosophie einzusehen, sie dadurch selbst zu dem über alle Erfahrung erweiterten Gebrauch der Vernunft Anlass und Aufmunterung gibt, imgleichen die damit beschäftigte Weltweisheit mit den vortrefflichsten Materialien versorgt, ihre Nachforschung, so viel deren Beschaffenheit es erlaubt, durch angemessene Anschauungen zu unterstützen.

b. Notwendigkeit einer Lösung.

Unglücklicherweise für die Spekulation (vielleicht aber zum Glück für die praktische Bestimmung des Menschen) siehet sich die Vernunft, mitten unter ihren grössesten Erwartungen, in einem Gedränge von Gründen und Gegengründen so befangen, dass, da es sowohl ihrer Ehre, als auch sogar ihrer Sicherheit wegen nicht thunlich ist, sich zurück zu ziehen, und diesem Zwist als einem blossen Spielgefechte gleichgültig zuzusehen, noch weniger schlechthin Friede zu gebieten, weil der Gegenstand des Streits sehr interessirt, ihr nichts weiter übrig bleibt, als über den Ursprung dieser Veruneinigung der

Vernunft mit sich selbst nachzusinnen, ob nicht etwa ein blosser Missverstand daran Schuld sei, nach dessen
493 Erörterung zwar beiderseits stolze Ansprüche vielleicht wegfallen, aber dafür ein dauerhaft ruhiges Regiment der Vernunft über Verstand und Sinne seinen Anfang nehmen würde.

c. Vorläufige Untersuchung der Antinomien hinsichtlich des Interesses, welches man an jeder der beiden Behauptungen nimmt.

Wir wollen vorjetzt diese gründliche Erörterung noch etwas aussetzen, und zuvor in Erwägung ziehen: auf welche Seite wir uns wohl am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genötigt würden, Partei zu nehmen. Da wir in diesem Falle, nicht den logischen Probierstein der Wahrheit, sondern bloss unser Interesse befragen, so wird eine solche Untersuchung, ob sie gleich in Ansehung des streitigen Rechts beider Theile nichts ausmacht, dennoch den Nutzen haben, es begreiflich zu machen, warum die Teilnehmer an diesem Streite sich lieber auf die eine Seite, als auf die andere geschlagen haben, ohne dass eben eine vorzügliche Einsicht des Gegenstandes daran Ursache gewesen, imgleichen noch andere Nebendinge zu erklären, z. B. die zelotische Hitze des einen und die kalte Behauptung des andern Teils, warum sie gerne der einen Partei freudigen Beifall zujauchzen, und wider die andere zum voraus unversöhnlich eingenommen sind.

1. Die Antithesen beruhen auf empiristischer Grundlage, die Thesen auf dogmatischer.

Es ist aber etwas, das bei dieser vorläufigen Beurteilung den Gesichtspunkt bestimmt, aus dem sie allein mit gehöriger Gründlichkeit angestellt werden kann, und dieses ist die Vergleichung der Principien, von denen beide Teile ausgehen. Man bemerkt unter den Behauptungen der Antithesis, eine vollkommene Gleichförmigkeit der Denkungsart und völlige Einheit
494 der Maxime, nämlich ein Principium des reinen Empirismus, nicht allein in Erklärung der Erscheinungen, in der Welt, sondern auch in Auflösung der transscendentalen Ideen vom Weltall selbst. Dagegen legen die Behauptungen der Thesis, ausser der empirischen Erklärungsart innerhalb der Reihe der Erscheinungen, noch intellektuelle Anfänge zum Grunde, und die Maxime ist so fern nicht einfach. Ich will sie aber, von ihrem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal, den Dogmatism der reinen Vernunft nennen.

2. Auf Seiten des Dogmatismus ist

Auf der Seite also des Dogmatismus, in Bestimmung der kosmologischen Vernunftideen, oder der Thesis zeiget sich

zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich Teil nimmt. Dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben.

α. ein praktisches Interesse, da die Thesen Grundsätze der Religion und Moral sind;

Zweitens äussert sich auch ein spekulatives Interesse der Vernunft auf dieser Seite. Denn, wenn man die transscendentale Ideen auf solche Art annimmt und gebraucht, so kann man völlig *a priori* die ganze Kette der Bedingungen fassen, und die Ableitung des Bedingten begreifen, indem man vom Unbedingten anfängt; welches die Antithesis nicht leistet, die dadurch sich sehr übel empfiehlt, dass sie auf die Frage, wegen der Bedingungen ihrer Synthesis, keine Antwort geben kann, die nicht ohne Ende immer weiter zu fragen übrig liesse. Nach ihr muss man von einem gegebenen Anfange zu einem noch höheren aufsteigen, jeder Teil führt auf einen noch kleineren Teil, jede Begebenheit hat immer noch eine andere Begebenheit als Ursache über sich, und die Bedingungen des Daseins überhaupt stützen sich immer wiederum auf andere, ohne jemals in einem selbstständigen Dinge als Urwesen unbedingte Haltung und Stütze zu bekommen.

β. ein spekulatives Interesse, da die The- 495 sen erlauben, vom Unbedingten aus das Bedingte zu erkennen;

Drittens hat diese Seite auch den Vorzug der Popularität, der gewiss nicht den kleinesten Teil seiner Empfehlung ausmacht. Der gemeine Verstand findet in den Ideen des unbedingten Anfangs aller Synthesis nicht die mindeste Schwierigkeit, da er ohnedem mehr gewohnt ist, zu den Folgen abwärts zu gehen, als zu den Gründen hinaufzusteigen, und hat in den Begriffen des absolut Ersten (über dessen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen festen Punkt, um die Leitschnur seiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem rastlosen Aufsteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fusse in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann.

γ. der Vorzug der Popularität, da der gemeine Verstand es liebt, überall einen festen Abschluss zu erreichen.

496 Auf der Seite des Empirismus in Bestimmung der kosmologischen Ideen, oder der Antithesis, findet sich erstlich kein solches praktisches Interesse aus reinen Principien der Vernunft, als Moral und Religion bei sich führen. Vielmehr scheinet der blosse Empirism beiden alle Kraft und Einfluss zu benehmen. Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und also auch ohne Urheber, unser Wille nicht frei, und die Seele von gleicher Teilbarbeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit, und fallen mit den transscendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten.

3. Während hingegen der Empirismus zwar α. gegen das praktische Interesse verstösst, indem er Religion u. Moral zu schaden scheint,

Dagegen bietet aber der Empirism dem spekulativen Interesse der Vernunft Vorteile an, die sehr anlockend sind und diejenigen weit übertreffen, die der dogmatische Lehrer der Vernunftideen versprechen mag. Nach jenem ist der Verstand jederzeit auf seinem eigentümlichen Boden, nämlich dem Felde von lauter möglichen Erfahrungen, deren Gesetzen er nachspüren, und vermittelst derselben er seine sichere und fassliche Erkenntniss ohne Ende erweitern kann. Hier kann und soll er den Gegenstand, sowohl an sich selbst, als in seinen Verhältnissen, der Anschauung darstellen, oder doch in Begriffen, deren Bild in gegebenen ähnlichen Anschauungen klar und deutlich vorgelegt werden kann. Nicht allein, dass er nicht nötig hat, diese Kette der
497 Naturordnung zu verlassen, um sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstände er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können; sondern es ist ihm nicht einmal erlaubt, sein Geschäfte zu verlassen, und unter dem Vorwande, es sei nunmehr zu Ende gebracht, in das Gebiete der idealisirenden Vernunft und zu transscendenten Begriffen überzugehen, wo er nicht weiter nötig hat zu beobachten und den Naturgesetzen gemäss zu forschen, sondern nur zu denken und zu dichten, sicher, dass er nicht durch Thatsachen der Natur widerlegt werden könne, weil er an ihr Zeugniss eben nicht gebunden ist, sondern sie vorbeigehen, oder sie sogar selbst einem höheren Ansehen, nämlich dem der reinen Vernunft, unterordnen darf.

β. in spekulativer Hinsicht aber Vorteile verspricht, da er a) sich nicht aufs Dichten legt, sondern auf die Erfahrung beschränkt und dadurch zugleich

Der Empirist wird es daher niemals erlauben, irgend eine Epoche der Natur für die schlechthin erste anzunehmen, oder irgend eine Grenze seiner Aussicht in den Umfang derselben als die äusserste anzusehen, oder von

den Gegenständen der Natur, die er durch Beobachtung und Mathematik auflösen und in der Anschauung synthetisch bestimmen kann, (dem Ausgedehnten,) zu denen überzugehen, die weder Sinn, noch Einbildungskraft jemals *in concreto* darstellen kann (dem Einfachen); noch einräumen, dass man selbst in der Natur ein Vermögen, unabhängig von Gesetzen der Natur zu wirken, (Freiheit,) zum Grunde lege, und dadurch dem Verstande sein Geschäfte schmälere, an dem Leitfaden notwendiger Regeln dem Entstehen der Erscheinungen nachzuspüren; noch endlich zugeben, dass man irgend wozu die Ursache 498
ausserhalb der Natur suche, (Urwesen,) weil wir nichts weiter, als diese kennen, indem sie es allein ist, welche uns Gegenstände darbietet, und von ihren Gesetzen unterrichten kann.

b. eine Verwechselung des praktischen Interesse mit dem spekulativen verhindert, sofern er nur nicht

Zwar, wenn der empirische Philosoph mit seiner Antithese keine andere Absicht hat, als den Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft niederzuschlagen, welche mit Einsicht und Wissen gross thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören, und das, was man in Ansehung des praktischen Interesse gelten lässt, für eine Beförderung des spekulativen Interesse ausgeben will, um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureissen, und mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntniss, ihn an transscendentale Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, dass man nichts wisse; wenn, sage ich, der Empirist sich hiemit begnügete, so würde sein Grundsatz eine Maxime der Mässigung in Ansprüchen, der Bescheidenheit in Behauptungen und zugleich der grössest möglichen Erweiterung unseres Verstandes, durch den eigentlich uns vorgesetzten Lehrer, nämlich die Erfahrung, sein. Denn, in solchem Falle, würden uns intellektuelle Voraussetzungen und Glaube, zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit, nicht genommen werden; nur könnte man sie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunfteinsicht auftreten lassen, 499
weil das eigentliche spekulative Wissen überall keinen anderen Gegenstand, als den der Erfahrung treffen kann, und, wenn man ihre Grenze überschreitet, die Synthesis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntnisse versucht, kein Substratum der Anschauung hat, an welchem sie ausgeübt werden könnte.

c. selbst

So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der

dogmatisch wird u. das erstere ganz verneint, wodurch er dann

Ideen (wie es mehrenteils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasjenige dreist verneinet, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelbarer ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursachet wird.

d. dem Epikuraeismus gleich wird,

Dies ist der Gegensatz des Epikureisms*) gegen den Platonism.

500 während die entgegengesetzte Richtung auf den Platonismus hinaus kommt.

500 Ein jeder von beiden sagt mehr als er weiss, doch so, dass der erstere das Wissen, obzwar zum Nachteile des Praktischen, aufmuntert und befördert, der zweite zwar zum Praktischen vortreffliche Principien an die Hand gibt, aber eben dadurch in Ansehung alles dessen, worin uns allein ein spekulatives Wissen vergönnet ist, der Vernunft erlaubt, idealischen Erklärungen der Naturerscheinungen nachzuhängen und darüber die physische Nachforschung zu verabsäumen.

γ. Der Empirismus ist nicht populär, da er a. Wissen verlangt u. nicht wie der Dogmatismus, bei welchem es sich nur um anschaulich nie gegebene Dichtungen handelt, erlauben kann, ohne weiteres

Was endlich das dritte Moment, worauf bei der vorläufigen Wahl zwischen beiden streitigen Teilen gesehen werden kann, anlangt: so ist es überaus befremdlich, dass der Empirismus aller Popularität gänzlich zuwider ist, ob man gleich glauben sollte, der gemeine Verstand werde einen Entwurf begierig aufnehmen, der ihn durch nichts als Erfahrungserkenntnisse und deren vernunftmässigen Zusammenhang zu befriedigen verspricht, anstatt dass die transscendentale Dogmatik ihn nötigt, zu Begriffen hinaufzusteigen, welche die Einsicht und das Vernunftvermögen der im Denken geübtesten Köpfe

*) Es ist indessen noch die Frage, ob Epikur diese Grundsätze als objektive Behauptungen jemals vorgetragen habe. Wenn sie etwa weiter nichts als Maximen des spekulativen Gebrauchs der Vernunft waren, so zeigte er daran einen ächteren philosophischen Geist, als irgend einer der Weltweisen des Altertums. Dass man in Erklärung der Erscheinungen so zu Werke gehen müsse, als ob das Feld der Untersuchung durch keine Grenze oder Anfang der Welt abgeschnitten sei; den Stoff der Welt so annehmen, wie er sein muss, wenn wir von ihm durch Erfahrung belehrt werden wollen; dass keine andere Erzeugung der Begebenheiten, als wie sie durch unveränderliche Naturgesetze bestimmt werden, und endlich keine
500 von der Welt unterschiedene Ursache müsse gebraucht werden; sind noch jetzt sehr richtige, aber wenig beobachtete Grundsätze, die spekulative Philosophie zu erweitern, so wie auch die Principien der Moral unabhängig von fremden Hilfsquellen auszufinden, ohne dass darum derjenige, welcher verlangt, jene dogmatische Sätze, so lange als wir mit der blossen Spekulation beschäftigt sind, zu ignoriren, darum beschuldigt werden darf, er wolle sie leugnen.

weit übersteigen. Aber eben dieses ist sein Bewegungsgrund. Denn er befindet sich alsdenn in einem Zustande, in welchem sich auch der Gelehrteste über ihn nichts herausnehmen kann. Wenn er wenig oder nichts davon versteht, so kann sich doch auch niemand rühmen, viel mehr davon zu verstehen, und, ob er gleich hierüber nicht so schulgerecht, als andere sprechen kann, so kann er doch darüber unendlich mehr vernünfteln, weil er unter lauter Ideen herumwandelt, über die man eben darum am beredtsten ist, weil man davon nichts weiss; anstatt, dass er über der Nachforschung der Natur ganz verstummen und seine Unwissenheit gestehen müsste. Gemächlichkeit und Eitelkeit also sind schon eine starke Empfehlung dieser Grundsätze. Ueberdem, ob es gleich einem Philosophen sehr schwer wird, etwas als Grundsatz anzunehmen, ohne deshalb sich selbst Rechenschaft geben zu können, oder gar Begriffe, deren objektive Realität nicht eingesehen werden kann, einzuführen: so ist doch dem gemeinen Verstande nichts gewöhnlicher. Er will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine solche Voraussetzung selbst zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil sie ihm, (der nicht weiss, was Begreifen heisst,) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öfteren Gebrauch geläufig ist. Zuletzt aber verschwindet alles spekulative Interesse bei ihm vor dem praktischen, und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben. So ist der Empirismus der transscendental-idealisirenden Vernunft aller Popularität gänzlich beraubt, und, so viel Nachteiliges wider die obersten praktischen Grundsätze er auch enthalten mag, so ist doch gar nicht zu besorgen, dass er die Grenzen der Schule jemals überschreiten, und im gemeinen Wesen ein nur einigermaassen beträchtliches Ansehen und einige Gunst bei der grossen Menge erwerben werde.

501 mitzureden,

502

b. der architektonischen Gliederung der Erkenntniss zuwider ist.

Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System, und verstattet daher auch nur solche Principien, die eine vorhabende Erkenntniss wenigstens nicht unfähig machen, in irgend einem System mit anderen zusammen zu stehen. Die Sätze der Antithesis sind aber von der Art, dass sie die Vollendung eines Gebäudes von Erkenntnissen gänzlich un-

möglich machen. Nach ihnen gibt es über einen Zustand der Welt immer einen noch älteren, in jedem Teile immer noch andere, widerum teilbare, vor jeder Begebenheit eine andere, die wiederum eben so wohl anderweitig erzeugt war, und im Dasein überhaupt alles immer nur bedingt, ohne irgend ein unbedingtes und erstes Dasein anzuerkennen. Da also die Antithesis nirgend ein Erstes einräumt, und keinen Anfang, der schlechthin zum Grunde des Baues dienen könnte, so ist ein vollständiges Gebäude der Erkenntniss, bei dergleichen Voraussetzungen, gänzlich
503 unmöglich. Daher führt das architektonische Interesse der Vernunft (welches nicht empirische, sondern reine Vernunfteinheit *a priori* fodert,) eine natürliche Empfehlung für die Behauptungen der Thesis bei sich.

δ. Könnte man sich den Antinomien interesselos gegenüberstellen, so würde man immer von einer Seite zur andern schwanken.

Könnte sich aber ein Mensch von allem Interesse lossagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloss nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: so würde ein solcher, gesetzt dass er keinen Ausweg wüsste, anders aus dem Gedränge zu kommen, als dass er sich zu einer oder andern der strittigen Lehren bekennete, in einem unaufhörlich schwankenden Zustande sein. Heute würde es ihm überzeugend vorkommen, der menschliche Wille sei frei; morgen, wenn er die unauflösliche Naturkette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Freiheit sei nichts, als Selbsttäuschung, und alles bloss Natur. Wenn es nun aber zum Thun und Handeln käme, so würde dieses Spiel der bloss spekulativen Vernunft, wie Schattenbilder eines Traums, verschwinden, und er würde seine Principien bloss nach dem praktischen Interesse wählen. Weil es aber doch einem nachdenkenden und forschenden Wesen anständig ist, gewisse Zeiten lediglich der Prüfung seiner eigenen Vernunft zu widmem, hiebei aber alle Parteilichkeit gänzlich auszuziehen, und so seine Bemerkungen anderen zur Beurteilung öffentlich mitzuteilen; so kann es niemandem verargt, noch weniger verwehrt
504 werden, die Sätze und Gegensätze, so wie sie sich, durch keine Drohung geschreckt, vor Geschworenen von seinem eigenen Stande (nämlich dem Stande schwacher Menschen) verteidigen können, auftreten zu lassen.

[1]) Der Antinomie der reinen Vernunft
vierter Abschnitt.

Von den transscendentalen Aufgaben der reinen Vernunft, in so fern sie schlechterdings müssen aufgelöset werden können. VI.

a. Im Gegensatz zu der Naturkunde können in der Transscendentalphilosophie ebenso wie in der Moral alle Fragen aufgelöst werden, da der Gegenstand derselben ausser dem Begriffe gar nicht angetroffen wird.

Alle Aufgaben auflösen und alle Fragen beantworten zu wollen, würde eine unverschämte Grosssprecherei und ein so ausschweifender Eigendünkel sein, dass man dadurch sich sofort um alles Zutrauen bringen müsste. Gleichwohl gibt es Wissenschaften, deren Natur es so mit sich bringt, dass eine jede darin vorkommende Frage, aus dem, was man weiss, schlechthin beantwortlich sein muss, weil die Antwort aus denselben Quellen entspringen muss, daraus die Frage entspringt, und wo es keinesweges erlaubt ist, unvermeidliche Unwissenheit vorzuschützen, sondern die Auflösung gefodert werden kann. Was in allen möglichen Fällen Recht oder Unrecht sei, muss man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, was wir nicht wissen können, auch keine Verbindlichkeit haben. In der
Erklärung der Erscheinungen der Natur muss uns in- 505
dessen vieles ungewiss und manche Frage unauflöslich bleiben, weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bei weitem nicht in allen Fällen zureichend ist. Es frägt sich nun, ob in der Transscendentalphilosophie irgend eine Frage, die ein der Vernunft vorgelegtes Objekt betrifft, durch eben diese reine Vernunft unbeantwortlich sei, und ob man sich ihrer entscheidenden Beantwortung dadurch mit Recht entziehen

[1]) In diesem Abschnitt scheinen mir a, d und e ein Bestandteil der „Antinomienlehre“ gewesen, b und c dagegen ein späterer Zusatz zu sein. Nach a besteht die Transscendentalphilosophie (sc. der dialektische Teil derselben) ausschliesslich aus den Antinomien, d und e beziehen sich aber auch auf die andern beiden Ideen. Nach a sind die kosmologischen Fragen deshalb lösbar, weil ihre Gegenstände ausser den Begriffen gar nicht existiren, in b dagegen, weil diese Gegenstände empirisch gegeben sind (letzteres im Gegensatz zu den andern beiden Ideen, deren Gegenstände transscendental, d. i. unbekannt sind, also nicht, wie a behauptet, überhaupt nur in den Begriffen existiren). Hinzugesetzt wurden b und c offenbar, um das Verhältniss der andern beiden Hauptteile der Dialektik zu dem hier ausgesprochenen Verlangen, in der Transscendentalphilosophie keine Frage unbeantwortet zu lassen, aufzuklären.

könne, dass man es als schlechthin ungewiss (aus allem dem, was wir erkennen können) demjenigen beizählt, wovon wir zwar so viel Begriff haben, um eine Frage aufzuwerfen, es uns aber gänzlich an Mitteln oder am Vermögen fehlt, sie jemals zu beantworten.

Ich behaupte nun, dass die Transscendentalphilosophie unter allem spekulativen Erkenntniss dieses Eigentümliche habe: dass gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für eben dieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sei, und dass kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit frei sprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten; weil eben derselbe Begriff, der uns in den Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muss, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand ausser dem Begriffe gar nicht angetroffen wird, (wie bei Recht und Unrecht.)

b. Die kosmolog. Fragen fordern allein eine die Beschaffenheit des Gegenstandes betreffende Antwort, da derselbe hier allein empirisch gegeben ist, u. die Frage auf sein Verhältniss zu einer Vernunftidee geht.

506 Es sind aber in der Transscendentalphilosophie keine anderen, als nur die kosmologischen Fragen, in Ansehung deren man mit Recht eine genugthuende Antwort, die die Beschaffenheit des Gegenstandes betrifft, fodern kann, ohne dass dem Philosophen erlaubt ist, sich derselben dadurch zu entziehen, dass er undurchdringliche Dunkelheit vorschützt, und diese Fragen können nur kosmologische Ideen betreffen. Denn der Gegenstand muss empirisch gegeben sein, und die Frage geht nur auf die Angemessenheit desselben mit einer Idee. Ist der Gegenstand transscendental und also selbst unbekannt, z. B. ob das Etwas, dessen Erscheinung (in uns selbst) das Denken ist, (Seele,) ein an sich einfaches Wesen sei, ob es eine Ursache aller Dinge insgesamt gebe, die schlechthin notwendig ist, u. s. w., so sollen wir zu unserer Idee einen Gegenstand suchen, von welchem wir gestehen können, dass er uns unbekannt, aber deswegen doch nicht
507 unmöglich sei*). Die kosmologischen Ideen haben allein

*) Man kann zwar auf die Frage, was ein transscendentaler Gegenstand für eine Beschaffenheit habe, keine Antwort geben, nämlich *was er sei*, aber wohl, dass die *Frage* selbst *nichts sei*, darum, weil kein Gegenstand derselben gegeben worden. Daher sind alle Fragen der transscendentalen Seelenlehre auch beantwortlich und wirklich beantwortet; denn sie betreffen das transsc. Subjekt aller inneren Erscheinungen, welches selbst nicht Erscheinung ist und also nicht als Gegenstand *gegeben* ist, und worauf keine der
507 Kategorien (auf welche doch eigentlich die Frage gestellt ist) Bedingungen ihrer Anwendung antreffen. Also ist hier der Fall, da der

das Eigentümliche an sich, dass sie ihren Gegenstand und die zu dessen Begriff erforderliche empirische Synthesis als gegeben voraussetzen können, und die Frage, die aus ihnen entspringt, betrifft nur den Fortgang dieser Synthesis, so fern er absolute Totalität enthalten soll, welche letztere nichts Empirisches mehr ist, indem sie in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Da nun hier lediglich von einem Dinge als Gegenstande einer möglichen Erfahrung und nicht als einer Sache an sich selbst die Rede ist, so kann die Beantwortung der transscendenten kosmologischen Frage ausser der Idee sonst nirgend liegen, denn sie betrifft keinen Gegenstand an sich selbst; und in Ansehung der möglichen Erfahrung wird nicht nach demjenigen gefragt, was *in concreto* in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann, sondern was in der Idee liegt, der sich die empirische Synthesis bloss nähern soll: also muss sie aus der Idee allein aufgelöset werden können; denn diese ist ein blosses Geschöpf der Vernunft, welche also die Verantwortung nicht von sich abweisen und auf den unbekannten Gegenstand schieben kann.

Es ist nicht so ausserordentlich, als es anfangs scheint, dass eine Wissenschaft in Ansehung aller in ihren Inbegriff gehörigen Fragen (*quaestiones domesticae*) lauter gewisse Auflösungen fodern und erwarten könne, ob sie gleich zur Zeit noch vielleicht nicht gefunden sind. Ausser der Transscendentalphilosophie gibt es noch zwei reine Vernunftwissenschaften, eine bloss spekulativen, die andere praktischen Inhalts: reine Mathematik, und reine Moral. Hat man wohl jemals gehört, dass, gleichsam wegen einer notwendigen Unwissenheit der Bedingungen, es für ungewiss sei ausgegeben worden, welches Verhältniss der Durchmesser zum Kreise ganz genau in Rational- oder Irrationalzahlen habe? Da es durch erstere gar nicht kongruent gegeben werden kann, durch die zweite aber noch nicht gefunden ist, so urteilte man, dass wenigstens die Unmöglichkeit solcher Auflösung mit Gewissheit erkannt werden könne, und Lambert gab einen Beweis davon. In den allgemeinen Principien der Sitten kann nichts Ungewisses sein, weil 508

c. Auch in der reinen Mathematik und Moral, nicht dagegen in der Naturkunde fordern alle Fragen ihre Lösung (in der Hauptsache Wiederholung von a).

gemeine Ausdruck gilt, dass keine Antwort auch eine Antwort sei, nämlich dass eine Frage nach der Beschaffenheit desjenigen Etwas, was durch kein bestimmtes Prädikat gedacht werden kann, weil es gänzlich ausser der Sphäre der Gegenstände gesetzt wird, die uns gegeben werden können, gänzlich nichtig und leer sei.

die Sätze entweder ganz und gar nichtig und sinnleer sind, oder bloss aus unseren Vernunftbegriffen fliessen müssen. Dagegen gibt es in der Naturkunde eine Unendlichkeit von Vermutungen, in Ansehung deren niemals Gewissheit erwartet werden kann, weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern ausser uns liegt, und eben darum in vielen Fällen
509 nicht aufgefunden, mithin kein sicherer Aufschluss erwartet werden kann. Ich rechne die Fragen der transscendentalen Analytik, welche die Deduktion unserer reinen Erkenntniss betreffen, nicht hieher, weil wir jetzt nur von der Gewissheit der Urteile in Ansehung der Gegenstände und nicht in Ansehung des Ursprungs unserer Begriffe selbst handeln.

d. Die kosmologischen Fragen betreffen nur die absolute Totalität der Synthesis, die nur eine Idee der Vernunft ist.

Wir werden also der Verbindlichkeit einer wenigstens kritischen Auflösung der vorgelegten Vernunftfragen dadurch nicht ausweichen können, dass wir über die engen Schranken unserer Vernunft Klagen erheben und mit dem Scheine einer demutsvollen Selbsterkenntniss bekennen, es sei über unsere Vernunft auszumachen, ob die Welt von Ewigkeit her sei, oder einen Anfang habe; ob der Weltraum ins Unendliche mit Wesen erfüllet, oder innerhalb gewisser Grenzen eingeschlossen sei; ob irgend in der Welt etwas einfach sei, oder ob alles ins Unendliche geteilt werden müsse; ob es eine Erzeugung und Hervorbringung aus Freiheit gebe, oder ob alles an der Kette der Naturordnung hänge; endlich ob es irgend ein gänzlich unbedingt und an sich notwendiges Wesen gebe, oder ob alles seinem Dasein nach bedingt und mithin äusserlich abhängig und an sich zufällig sei. Denn alle diese Fragen betreffen einen Gegenstand, der nirgend anders, als in unseren Gedanken gegeben werden kann, nämlich die schlechthin unbedingte Totalität der Synthesis der Erscheinungen. Wenn wir darüber aus unseren
510 eigenen Begriffen nichts Gewisses sagen und ausmachen können, so dürfen wir nicht die Schuld auf die Sache schieben, die sich uns verbirgt; denn es kann uns dergleichen Sache (weil sie ausser unserer Idee nirgends angetroffen wird) gar nicht gegeben werden, sondern wir müssen die Ursache in unserer Idee selbst suchen, welche ein Problem ist, das keine Auflösung verstattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand. Eine deutliche Darlegung

der Dialektik, die in unserem Begriffe selbst liegt, würde uns bald zur völligen Gewissheit bringen, von dem, was wir in Ansehung einer solchen Frage zu urteilen haben.

Man kann eurem Vorwande der Ungewissheit in Ansehung dieser Probleme zuerst diese Frage entgegensetzen, die ihr wenigstens deutlich beantworten müsset: woher kommen euch die Ideen, deren Auflösung euch hier in solche Schwierigkeit verwickelt? Sind es etwa Erscheinungen, deren Erklärung ihr bedürft, und wovon ihr, zufolge dieser Ideen, nur die Principien, oder die Regel ihrer Exposition zu suchen habt? Nehmet an, die Natur sei ganz vor euch aufgedeckt; euren Sinnen und dem Bewusstsein alles dessen, was eurer Anschauung vorgelegt ist, sei nichts verborgen: so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen *in concreto* erkennen können, (denn es wird, ausser dieser vollständigen Anschauung, noch eine vollendete Synthesis und das Bewusstsein ihrer absoluten Totalität 511
erfodert, welches durch gar kein empirisches Erkenntniss möglich ist,) mithin kann eure Frage keinesweges zur Erklärung von irgend einer vorkommenden Erscheinung notwendig und also gleichsam durch den Gegenstand selbst aufgegeben sein. Denn der Gegenstand kann euch niemals vorkommen, weil er durch keine mögliche Erfahrung gegeben werden kann. Ihr bleibt mit allen möglichen Wahrnehmungen immer unter Bedingungen, es sei im Raume, oder in der Zeit, befangen, und kommt an nichts Unbedingtes, um auszumachen, ob dieses Unbedingte in einem absoluten Anfange der Synthesis, oder einer absoluten Totalität der Reihe, ohne allen Anfang, zu setzen sei. Das All aber in empirischer Bedeutung ist jederzeit nur komparativ. Das absolute All der Grösse (das Weltall), der Teilung, der Abstammung, der Bedingung des Daseins überhaupt, mit allen Fragen, ob es durch endliche oder ins Unendliche fortzusetzende Synthesis zu Stande zu bringen sei, gehet keine mögliche Erfahrung etwas an. Ihr würdet z. B. die Erscheinungen eines Körpers nicht im mindesten besser, oder auch nur anders erklären können, ob ihr annehmet, er bestehe aus einfachen, oder durchgehends immer aus zusammengesetzten Teilen; denn es kann euch keine einfache Erscheinung und eben so wenig auch eine unendliche Zusammensetzung jemals vorkommen. Die Erscheinungen verlangen nur erklärt zu werden, so weit ihre Erklä-

512 rungsbedingungen in der Wahrnehmung gegeben sind, alles aber, was jemals an ihnen gegeben werden mag, in einem absoluten Ganzen zusammengenommen, ist selbst keine Wahrnehmung. Dieses All aber ist es eigentlich, dessen Erklärung in den transscendentalen Vernunftaufgaben gefodert wird.

e. Sie sind daher nicht objektiv-dogmatisch, sondern kritisch zu betrachten.

Da also selbst die Auflösung dieser Aufgaben niemals in der Erfahrung vorkommen kann, so könnet ihr nicht sagen, dass es ungewiss sei, was hierüber dem Gegenstande beizulegen sei. Denn euer Gegenstand ist bloss in eurem Gehirne, und kann ausser demselben gar nicht gegeben werden; daher ihr nur dafür zu sorgen habt, mit euch selbst einig zu werden, und die Amphibolie zu verhüten, die eure Idee zu einer vermeintlichen Vorstellung eines empirisch gegebenen, und also auch nach Erfahrungsgesetzen zu erkennenden Objekts macht. Die dogmatische Auflösung ist also nicht etwa ungewiss, sondern unmöglich. Die kritische aber, welche völlig gewiss sein kann, betrachtet die Frage gar nicht objektiv, sondern nach dem Fundamente der Erkenntniss, worauf sie gegründet ist.

513 [1]Der Antinomie der reinen Vernunft

fünfter Abschnitt.

VII. Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen durch alle vier transscendentale Ideen.

a. Die Antinomien sind skeptisch-kritisch zu betrachten (vrgl. S. 450 ff, d u. e), wobei sich zeigt, dass

Wir würden von der Foderung gern abstehen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren, und uns aus einer Unbegreiflichkeit

[1]) Dieser Abschnitt gehörte auf jeden Fall nicht zu der „Antinomienlehre“, da er in Widerspruch zu S. 450 c steht. Dort waren die kosmologischen Ideen für den Verstand zu gross, wenn sie der Vernunfteinheit gemäss waren, wenn sie dagegen dem Verstande angemessen waren, wieder für die Vernunft zu klein; hier dagegen passen sie in keinem Fall für den Verstand. — Auch die Begründung der Thesen und Antithesen ist hier etwas verändert gegen früher. Hier ist sie durchgehends gleich: Die Antithesen sind zu gross für den Verstand, da ein unendlicher Regressus erfahrungsmässig nie gegeben werden kann, die Thesen zu klein, da es im Wesen des Regressus liegt nirgends abzubrechen. Diese Formulirung ist auf jeden Fall richtiger, als die die erstere, hier wird das wirkliche Unendlichkeitsproblem behandelt.

in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch grössere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen. Wenn unsere Frage bloss auf Bejahung oder Verneinung gestellt ist, so ist es klüglich gehandelt, die vermutlichen Gründe der Beantwortung vor der Hand dahin gestellt sein zu lassen, und zuvörderst in Erwägung zu ziehen, was man denn gewinnen würde, wenn die Antwort auf die eine, und was, wenn sie auf die Gegenseite ausfiele. Trifft es sich nun, dass in beiden Fällen lauter Sinnleeres (Nonsens) herauskommt, so haben wir eine gegründete Aufforderung, unsere Frage selbst kritisch zu untersuchen, und zu sehen: ob sie nicht selbst auf einer grundlosen Voraussetzung beruhe, und mit einer Idee spiele, die ihre Falschheit besser in der Anwendung und durch ihre Folgen, als in der abgesonderten Vorstellung verrät.
Das ist der grosse Nutzen, den die skeptische Art hat, 514
die Fragen zu behandeln, welche reine Vernunft an reine Vernunft thut, und wodurch man eines grossen dogmatischen Wustes mit wenig Aufwand überhoben sein kann, um an dessen Statt eine nüchterne Kritik zu setzen, die, als ein wahres Kathartikon den Wahn zusamt seinem Gefolge, der Vielwisserei, glücklich abführen wird.

b. die Antithesen stets für den Verstandesbegriff zu gross, die Thesen dagegen zu klein sind.

Wenn ich demnach von einer kosmologischen Idee zum voraus einsehen könnte, dass, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch schlüge, sie für einen jeden Verstandesbegriff[1]) entweder zu gross oder zu klein sein würde, so würde ich begreifen, dass, da jene doch es nur mit einem Gegenstande der Erfahrung zu thun hat, welche einem möglichen Verstandesbegriffe angemessen sein soll, sie ganz leer und ohne Bedeutung sein müsse, weil ihr der Gegenstand nicht anpasst, ich mag ihn derselben bequemen, wie ich will. Und dieses ist wirklich der Fall mit allen Weltbegriffen, welche auch, eben um deswillen, die Vernunft, so lange sie ihnen anhängt, in eine unvermeidliche Antinomie verwickeln. Denn nehmt

erstlich an: die Welt habe keinen Anfang, so ist sie für euren Begriff zu gross; denn dieser,

[1]) Es handelt sich hier um keinen bestimmten Begriff, wie z. B. der Welt oder des Unbedingten oder des Regressus, was man nach einigen Stellen im Folgenden annehmen könnte, sondern um den Verstand selbst (wie er sich in seinen Begriffen zeigt) und das Verhältniss der Vernunftideen zu ihm.

welcher in einem successiven Regressus besteht, kann die ganze verflossene Ewigkeit niemals erreichen. Setzet: sie habe einen Anfang, so ist sie wiederum für euren Verstandesbegriff in dem notwendigen empirischen Re-
515 gressus zu klein. Denn weil der Anfang noch immer eine Zeit, die vorangeht, voraussetzt, so ist er noch nicht unbedingt, und das Gesetz des empirischen Gebrauchs des Verstandes legt es euch auf, noch nach einer höheren Zeitbedingung zu fragen, und die Welt ist also offenbar für dieses Gesetz zu klein.

Eben so ist es mit der doppelten Beantwortung der Frage, wegen der Weltgrösse, dem Raum nach, bewandt. Denn, ist sie unendlich und unbegrenzt, so ist sie für allen möglichen empirischen Begriff zu gross. Ist sie endlich und begrenzt, so fragt ihr mit Recht noch: was bestimmt diese Grenze? Der leere Raum ist nicht ein für sich bestehendes Korrelatum der Dinge, und kann keine Bedingung sein, bei der ihr stehen bleiben könnet, noch viel weniger eine empirische Bedingung, die einen Teil einer möglichen Erfahrung ausmachte. (Denn wer kann eine Erfahrung vom Schlechthinleeren haben?) Zur absoluten Totatität aber der empirischen Synthesis wird jederzeit erfodert, dass das Unbedingte ein Erfahrungsbegriff sei. Also ist eine begrenzte Welt für euren Begriff zu klein.

Zweitens, besteht jede Erscheinung im Raume (Materie) aus unendlich viel Teilen, so ist der Regressus der Teilung für euren Begriff jederzeit zu gross; und soll die Teilung des Raumes irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist er für die Idee des Unbedingten zu klein. Denn dieses
516 Glied lässt noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Teilen übrig.

Drittens, nehmt ihr an: in allem, was in der Welt geschieht, sei nichts, als Erfolg nach Gesetzen der Natur, so ist die Kausalität der Ursache immer wiederum etwas, das geschieht, und euren Regressus zu noch höherer Ursache, mithin die Verlängerung der Reihe von Bedingungen *a parte priori* ohne Aufhören notwendig macht. Die blosse wirkende Natur ist also für allen euren Begriff, in der Synthesis der Weltbegebenheiten, zu gross.

Wählt ihr, hin und wieder, von selbst gewirkte Begebenheiten, mithin Erzeugung aus Freiheit: so verfolgt euch das Warum nach einem unvermeidlichen Na-

turgesetze, und nötigt euch, über diesen Punkt nach dem Kausalgesetz der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, dass dergleichen Totalität der Verknüpfung für euren notwendigen empirischen Begriff *zu klein* ist.

Viertens. Wenn ihr ein *schlechthin notwendiges* Wesen (es sei die Welt selbst, oder etwas in der Welt, oder die Weltursache) annehmt: so setzt ihr es in eine, von jedem gegebenen Zeitpunkt unendlich entfernte Zeit; weil es sonst von einem anderen und älteren Dasein abhängend sein würde. Alsdenn ist aber diese Existenz für euren empirischen Begriff unzugänglich und *zu gross*, als dass ihr jemals durch irgend einen fortgesetzten Regressus dazu gelangen könntet.

Ist aber, eurer Meinung nach, alles, was zur Welt 517
(es sei als bedingt oder als Bedingung) gehöret, *zufällig*: so ist jede euch gegebene Existenz für euren Begriff *zu klein*. Denn sie nötigt euch, euch noch immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der sie abhängig ist.

c. Die Schuld liegt auf Seiten der kosmologischen Ideen; auf ihnen wird daher auch das Blendwerk beruhen.

Wir haben in allen diesen Fällen gesagt, dass die *Weltidee* für den empirischen Regressus, mithin jeden möglichen Verstandesbegriff, entweder zu gross, oder auch für denselben zu klein sei. Warum haben wir uns nicht umgekehrt ausgedrückt, und gesagt: dass im ersteren Falle der empirische Begriff für die Idee jederzeit zu klein, im zweiten aber zu gross sei, und mithin gleichsam die Schuld auf dem empirischen Regressus hafte; anstatt, dass wir die kosmologische Idee anklagten, dass sie im Zuviel oder Zuwenig von ihrem Zwecke, nämlich der möglichen Erfahrung, abwiche? Der Grund war dieser. Mögliche Erfahrung ist das, was unseren Begriffen allein Realität geben kann; ohne das ist aller Begriff nur Idee, ohne Wahrheit und Beziehung auf einen Gegenstand. Daher war der mögliche empirische Begriff das Richtmaass, wornach die Idee beurteilt werden musste, ob sie blosse Idee und Gedankending sei, oder in der Welt ihren Gegenstand antreffe. Denn man sagt nur von demjenigen, dass es verhältnissweise auf etwas anderes zu gross oder zu klein sei, was nur um dieses letzteren willen angenommen wird, und darnach eingerichtet sein
muss. Zu dem Spielwerke der alten dialektischen Schulen 518
gehörete auch diese Frage: wenn eine Kugel nicht durch ein Loch geht, was soll man sagen: ist die Kugel zu gross, oder das Loch zu klein? In diesem Falle ist es gleichgiltig, wie ihr euch ausdrücken wollt; denn ihr

wisst nicht, welches von beiden um des anderen willen da ist. Dagegen werdet ihr nicht sagen: der Mann ist für sein Kleid zu lang, sondern: das Kleid ist für den Mann zu kurz.

Wir sind also wenigstens auf den gegründeten Verdacht gebracht: dass die kosmologischen Ideen, und mit ihnen alle unter einander in Streit gesetzte vernünftelnde Behauptungen, vielleicht einen leeren und bloss eingebildeten Begriff von der Art, wie uns der Gegenstand dieser Ideen[1]) gegeben wird, zum Grunde liegen haben, und dieser Verdacht kann uns schon auf die rechte Spur führen, das Blendwerk zu entdecken, was uns so lange irre geführt hat.

[2]) Der Antinomie der reinen Vernunft

sechster Abschnitt.

VIII. Der transsscendentale Idealism, als der Schlüssel zu Auflösung der kosmologischen Dialektik.

a. Standpunkt des transscendentalen Idealismus.

Wir haben in der transscendentalen Aesthetik hinreichend bewiesen: dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns
519 möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transscendentalen Idealism*). Der Realist in transscendentaler Bedeutung macht aus diesen Modifikationen

*) [Ich habe ihn auch sonst bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äusserer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden. In manchen Fällen scheint es ratsam zu sein, sich lieber dieser, als der obgenannten Ausdrücke zu bedienen, um alle Missdeutung zu verhüten.] [1])

[1]) Zusatz von B.

[1]) sc. die Sinnenwelt.

[2]) Dieser Abschnitt stammt aus späterer Zeit als die „Antinomienlehre"; er bezieht sich auf die transscendentale Aesthetik und die Widerlegung des Idealismus im 4ten Paralogismus, bringt im übrigen nichts Neues, sondern nur eine breite Darstellung des schon bekannten Standpunktes des transscendentalen Idealismus.

unserer Sinnlichkeit an sich subsistirende Dinge, und daher blosse Vorstellungen zu Sachen an sich selbst.

b. Er ist nicht zu verwechseln mit dem empirischen, welcher die Wirklichkeit der äusseren Dinge bezweifelt, während ersterer

Man würde uns Unrecht thun, wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuten wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumte. Was die Erscheinungen des innern Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet sogar, dass diese innere Erfahrung das wirkliche Dasein ihres Objekts (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung,) einzig und allein hinreichend beweise.

c. sie gerade beweist, da man es dann nicht mit Dingen an sich, sondern nur mit Erscheinungen zu thun hat, ebenso wie bei der innern Anschauung unseres Gemüts.

Unser transscendentale Idealismus erlaubt es da- 520
gegen: dass die Gegenstände äusserer Anschauung, eben so wie sie im Raume angeschauet werden, auch wirklich sein, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äussere nennen, und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist es auch mit der Zeit. Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit, und, zugleich mit beiden, alle Erscheinungen sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen, und können gar nicht ausser unserem Gemüt existiren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts, (als Gegenstandes des Bewusstseins,) dessen Bestimmung durch die Succession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existirt, oder das transscendentale Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existirenden Dinges, kann nicht eingeräumet werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert, und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn 521
beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen.

d. Alles was für uns ein Gegenstand sein soll, muss entweder in der Erfahrung gegeben sein oder mit derselben in empirischem Zusammenhange stehen.

Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existiren ausser derselben gar nicht. Dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumet werden; aber es bedeutet nur so viel: dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext stehet. Sie sind also alsdenn wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewusstsein in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. ausser diesem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind.

Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen. Denn an sich selbst sind die Frscheinungen, als blosse Vorstellungen, nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts andres ist, als die Wirklichkeit einer empirischen Vorstellung, d. i. Erscheinung. Vor der Wahrnehmung eine Erscheinung ein wirkliches Ding nennen, bedeutet entwedcr dass wir im Fortgange der Erfahrung auf eine solche Wahrnehmung treffen müssen, oder es hat gar keine Bedeutung. Denn, dass sie an sich selbst, ohne Beziehung auf unsere Sinne und mögliche Erfahrung, existire, könnte
522 allerdings gesagt werden, wenn von einem Dinge an sich selbst die Rede wäre. Es ist aber bloss von einer Erscheinung im Raume und der Zeit, die beides keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern nur unserer Sinnlichkeit sind, die Rede; daher das, was in ihnen ist, (Erscheinungen) nicht an sich etwas, sondern blosse Vorstellungen sind, die, wenn sie nicht in uns (in der Wahrnehmung) gegeben sind, überall nirgend angetroffen werden.

Das sinnliche Anschauungsvermögen ist eigentlich nur eine Receptivität, auf gewisse Weise mit Vorstellungen afficirt zu werden, deren Verhältniss zu einander eine reine Anschauung des Raumes und der Zeit ist, (lauter Formen unserer Sinnlichkeit,) und welche, so fern sie in diesem Verhältnisse (dem Raume und der Zeit) nach Gesetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und bestimmbar sind, Gegenstände heissen. Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt

anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als blossen Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloss intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transscendentale Objekt nennen, bloss, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität korrespondirt. Diesem transscendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrneh- 523
mungen zuschreiben, und sagen: dass es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei. Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäss, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie blosse Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmung mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt. So kann man sagen: die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit sind in dem transscendentalen Gegenstande der Erfahrung gegeben; sie sind aber für mich nur Gegenstände und in der vergangenen Zeit wirklich, so fern als ich mir vorstelle, dass eine regressive Reihe möglicher Wahrnehmungen, (es sei am Leitfaden der Geschichte, oder an den Fussstapfen der Ursachen und Wirkungen,) nach empirischen Gesetzen, mit einem Worte, der Weltlauf auf eine verflossene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet, welche alsdenn doch nur im Zusammenhange einer möglichen Erfahrung und nicht an sich selbst als wirklich vorgestellt wird, so, dass alle von undenklicher Zeit her vor meinem Dasein verflossene Begebenheiten doch nichts andres bedeuten, als die Möglichkeit der Verlängerung der Kette der Erfahrung, von der gegenwärtigen Wahrnehmung an, aufwärts zu den Bedingungen, welche diese der Zeit nach bestimmen.

Wenn ich mir demnach alle existirende Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgesamt vorstelle, so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nichts an- 524
dres, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit. In ihr allein sind jene Gegenstände (welche nichts, als blosse Vorstellungen sind) gegeben. Dass man aber sagt, sie existiren vor aller meiner Erfahrung, bedeutet nur, dass sie in dem Teile der Erfahrung, zu welchem ich, von der Wahr-

nehmung anhebend, allererst fortschreiten muss, anzutreffen sind. Die Ursache der empirischen Bedingungen dieses Fortschritts, mithin auf welche Glieder, oder auch, wie weit ich auf dergleichen im Regressus treffen könne, ist transscendental und mir daher notwendig unbekannt. Aber um diese ist es auch nicht zu thun, sondern nur um die Regel des Fortschritts der Erfahrung, in der mir die Gegenstände, nämlich Erscheinungen, gegeben werden. Es ist auch im Ausgange ganz einerlei, ob ich sage, ich könne im empirischen Fortgange im Raume auf Sterne treffen, die hundertmal weiter entfernt sind, als die äussersten, die ich sehe: oder ob ich sage, es sind vielleicht deren im Weltraume anzutreffen. wenn sie gleich niemals ein Mensch wahrgenommen hat, oder wahrnehmen wird; denn wenn sie gleich als Dinge an sich selbst, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, überhaupt gegeben wären, so sind sie doch für mich nichts, mithin keine Gegenstände, als so fern sie in der Reihe des empirischen Regressus enthalten sind. Nur in anderweitiger Beziehung, wenn eben diese Erscheinungen zur
525 kosmologischen Idee von einem absoluten Ganzen gebraucht werden sollen, und, wenn es also um eine Frage zu thun ist, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausgeht, ist die Unterscheidung der Art, wie man die Wirklichkeit gedachter Gegenstände der Sinne nimmt, von Erheblichkeit, um einem trüglichen Wahne vorzubeugen, welcher aus der Missdeutung unserer eigenen Erfahrungsbegriffe unvermeidlich entspringen muss.

[1]) Der Antinomie der reinen Vernunft

siebenter Abschnitt.

IX. Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst.

a. Das Argument, auf welchem

Die ganze Antinomie der reinen Vernunft beruht auf dem dialektischen Argumente: Wenn das Bedingte

[1]) In diesem Abschnitt stammen nach meiner Ansicht auf jeden Fall e—g, wahrscheinlich aber auch a—d aus der „Antinomienlehre“. Letztere Stücke könnten nur verdächtigt werden, weil das dialektische Grundargument ursprünglich gar nicht in Schlussform auftrat, so dass der Gedanke nahe liegt, der hiesige Nachweis eines sophisma figurae dictionis beruhe auf einer Erinnerung an die Paralogismen. h ist späterer Zusatz mit Rücksicht auf die Aesthetik. e—g bringen die Lösung der Antinomien und mit g schloss nach

gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben: Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gebeben, folglich u. s. w. Durch diesen Vernunftsschluss, dessen Obersatz so natürlich und einleuchtend scheint, werden nun, nach Verschiedenheit der Bedingungen (in der Synthesis der Erscheinungen), so fern sie eine Reihe ausmachen, eben so viel kosmologische Ideen eingeführt, welche die absolute Totalität dieser Reihen postuliren und eben dadurch die Vernunft unvermeidlich in Widerstreit mit sich selbst versetzen. Ehe wir aber das Trügliche dieses vernünftelnden Arguments aufdecken, müssen wir uns durch Berichtigung und 526 Bestimmung gewisser darin vorkommenden Begriffe dazu in Stand setzen.

die Antinomie beruht.

Zuerst ist folgender Satz klar und ungezweifelt gewiss: dass, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sei; denn dieses bringt schon der Begriff des Bedingten so mit sich, dass dadurch etwas auf eine Bedingung, und, wenn diese wiederum bedingt ist, auf eine entferntere Bedingung, und so durch alle Glieder der Reihe bezogen wird. Dieser Satz ist also analytisch und erhebt sich über alle Furcht vor einer transscendentalen Kritik. Er ist ein logisches Postulat der Vernunft: diejenige Verknüpfung eines Begriffs mit seinen Bedingungen durch den Verstand zu verfolgen und so weit als möglich fortzusetzen, die schon dem Begriffe selbst anhängt.

b. Mit dem Bedingten ist der Regressus in der Reihe der Bedingungen aufgegeben.

Ferner: wenn das Bedingte sowohl, als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind, so ist, wenn das erstere gegeben worden, nicht bloss der Regressus zu dem zweiten aufgegeben, sondern dieses ist dadurch wirklich schon mit gegeben, und, weil dieses von allen Gliedern der Reihe gilt, so ist die vollständige Reihe

c 1. Bei Dingen an sich sind mit dem Bedingten auch die Bedingungen gegeben;

meiner Ansicht ursprünglich die „Antinomienlehre.“ — Die hier gegebene Lösung ist recht prekär. Der Regressus muss doch auch entweder irgendwo ein Ende erreichen können oder nicht. Kant entscheidet sich für das letztere; damit kommt aber die Unendlichkeit der Erscheinungswelt durch die Hinterthür wieder herein, denn es muss doch ins Unendliche etwas geben, woran der Regressus ausgeführt werden kann. — Die Lösung beruht auf der Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, also auf dem transscendentalen Idealismus. Die Antinomien haben also nur auf dem Standpunkt des transscendentalen Realismus Gültigkeit, und trotzdem brachte Kant seinen, die Lösung bringenden, Idealismus schon die in Darstellung der Antinomien in so störender und verwirrender Weise hinein!

der Bedingungen, mithin auch das Unbedingte dadurch zugleich gegeben, oder vielmehr vorausgesetzt, dass das Bedingte, welches nur durch jene Reihe möglich war, gegeben ist. Hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des blossen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, wie sie sind, ohne darauf
527 zu achten, ob, und wie wir Kenntniss derselben gelangen können. Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe, die als blosse Vorstellungen gar nicht gegeben sind, wenn ich nicht zu ihrer Kenntniss (d. i. zu ihnen selbst, denn sie sind nichts, als empirische Kenntnisse,) gelange, so kann ich nicht in eben der Bedeutung sagen: wenn das Bedingte gegeben ist, so sind auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) zu demselben gegeben, und kann mithin auf die absolute Totalität der Reihe derselben keinesweges schliessen. Denn die Erscheinungen sind, in der Apprehension, selber nichts anders, als eine empirische Synthesis (im Raume und der Zeit) und sind also nur in dieser gegeben. Nun folgt es gar nicht, dass, wenn das Bedingte (in der Erscheinung) gegeben ist, auch die Synthesis, die seine empirische Bedingung ausmacht, dadurch mitgegeben und vorausgesetzt sei, sondern diese findet allererst im Regressus, und niemals ohne denselben, statt. Aber das kann man wohl in einem solchen Falle sagen, dass ein Regressus zu den Bedingungen, d. i. eine fortgesetzte empirische Synthesis auf dieser Seite geboten oder aufgegeben sei, und dass es nicht an Bedingungen fehlen könne, die durch diesen Regressus gegeben werden.

2. da Erscheinungen uns aber nur durch Synthesis gegeben werden, und da dies auch von ihren Bedingungen gilt, so ist der Regressus zu den letzteren bei ihnen nur aufgegeben;

Hieraus erhellet, dass der Obersatz des kosmologischen Vernunftschlusses das Bedingte in transscendentaler Bedeutung einer reinen Kategorie, der Untersatz aber in empirischer Bedeutung eines auf blosse Erscheinungen angewandten Verstandesbegriffs nehme, folglich derjenige
528 dialektische Betrug darin angetroffen werde, den man *sophisma figurae dictionis* nennt. Dieser Betrug ist aber nicht erkünstelt, sondern eine ganz natürliche Täuschung der gemeinen Vernunft. Denn durch dieselbe setzen wir (im Obersatz) die Bedingungen und ihre Reihe, gleichsam unbesehen, voraus, wenn etwas als bedingt gegeben ist, weil dieses nichts anders, als die logische Foderung ist, vollständige Prämissen zu einem gegebenen Schlusssatze anzunehmen, und da ist in der Verknüpfung des Bedingten mit seiner Bedingung keine Zeitordnung anzutreffen; sie werden an sich, als zugleich gegeben,

3. im kosmologischen Vernunftschluss ist also ein natürlicher Schein verborgen, indem im Obersatz das Bedingte von Dingen an sich, im Untersatz aber von Erscheinungen gebraucht wird.

vorausgesetzt. Ferner ist es eben so natürlich (im Untersatze) Erscheinungen als Dinge an sich und eben sowohl dem blossen Verstande gegebene Gegenstände anzusehen, wie es im Obersatze geschah, da ich von allen Bedingungen der Anschauung, unter denen allein Gegenstände gegeben werden können, abstrahirte. Nun hatten wir aber hiebei einen merkwürdigen Unterschied zwischen den Begriffen übersehen. Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren (im Obersatze) führte gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bei sich. Dagegen ist die empirische Synthesis und die Reihe der Bedingungen in der Erscheinung (die im Untersatze subsumirt wird,) notwendig successiv und nur in der Zeit nach einander gegeben; folglich konnte ich die absolute Totalität der Synthesis und der dadurch vorgestellten
Reihe hier nicht eben so wohl, als dort voraussetzen, 529
weil dort alle Glieder der Reihe an sich (ohne Zeitbedingung) gegeben sind, hier aber nur durch den successiven Regressus möglich sind, der nur dadurch gegeben ist, dass man ihn wirklich vollführt.

d. Darum können aber doch die Schlusssätze richtig sein. Deren Streit kann nur durch den Nachweis geschlichtet werden, dass sie um nichts streiten.

Nach der Ueberweisung eines solchen Fehltritts des gemeinschaftlich zum Grunde (der kosmologischen Behauptungen) gelegten Arguments können beide streitende Teile mit Recht, als solche, die ihre Foderung auf keinen gründlichen Titel gründen, abgewiesen werden. Dadurch aber ist ihr Zwist noch nicht in so fern geendigt, dass sie überführt worden wären, sie, oder einer von beiden, hätte in der Sache selbst, die er behauptet, (im Schlusssatze) Unrecht, wenn er sie gleich nicht auf tüchtige Beweisgründe zu bauen wusste. Es scheint doch nichts klärer, als dass von zween, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, sondern sie ist von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müsse. Ist aber dieses, so ist es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht sei, und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Parteien gleich bei dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwiesen worden. Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Teile zu endigen, als dass, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, dass sie um nichts streiten, und ein gewisser transscen-
dentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt 530

habe, wo keine anzutreffen ist. Diesen Weg der Beilegung eines nicht abzuurteilenden Streits wollen wir jetzt einschlagen.

e. Zeno u. seine Antinomien.

Der Eleatische Zeno, ein subtiler Dialektiker, ist schon vom Plato als ein mutwilliger Sophist darüber getadelt worden, dass er, um seine Kunst zu zeigen, einerlei Satz durch scheinbare Argumente zu beweisen und bald darauf durch andere ebenso starke wieder umzustürzen suchte. Er behauptete, Gott (vermutlich war es bei ihm nichts als die Welt) sei weder endlich, noch unendlich, er sei weder in Bewegung, noch in Ruhe, sei keinem andern Dinge weder ähnlich, noch unähnlich. Es schien denen, die ihn hierüber beurteilten, er habe zwei einander widersprechende Sätze gänzlich abläugnen wollen, welches ungereimt ist. Allein ich finde nicht, dass ihm dieses mit Recht zur Last gelegt werden könne. Den ersteren dieser Sätze werde ich bald näher beleuchten. Was die übrigen betrifft, wenn er unter dem Worte: Gott, das Universum verstand, so musste er allerdings sagen: dass dieses weder in seinem Orte beharrlich gegenwärtig (in Ruhe) sei, noch denselben verändere (sich bewege), weil alle Oerter nur im Univers, dieses selbst also in keinem Orte ist. Wenn das Weltall alles, was existirt, in sich fasst, so ist es auch so fern keinem andern Dinge, weder ähnlich, noch unähnlich, weil es ausser ihm kein anderes
531 Ding gibt, mit dem es könnte verglichen werden. Wenn zwei einander entgegengesetzte Urteile eine unstatthafte Bedingung voraussetzen, so fallen sie, unerachtet ihres Widerstreits (der gleichwohl kein eigentlicher Widerspruch ist), alle beide weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieser Sätze gelten sollte.

f. Analytische u. dialektische Opposition.

Wenn jemand sagte, ein jeder Körper riecht entweder gut, oder er riecht nicht gut, so findet ein drittes statt, nämlich, dass er gar nicht rieche (ausdufte) und so können beide widerstreitende Sätze falsch sein. Sage ich, er ist entweder wohlriechend, oder er ist nicht wohlriechend: (*vel suaveolens vel non suaveolens*) so sind beide Urteile einander kontradiktorisch entgegengesetzt und nur der erste ist falsch, sein kontradiktorisches Gegenteil aber, nämlich einige Körper sind nicht wohlriechend, befasst auch die Körper in sich, die gar nicht riechen. In der vorigen Entgegenstellung (*per disparata*) blieb

die zufällige Bedingung des Begriffs der Körper (der Geruch) noch bei dem widerstreitenden Urteile, und wurde durch dieses also nicht mit aufgehoben, daher war das letztere nicht das kontradiktorische Gegenteil des ersteren.

Sage ich demnach: die Welt ist dem Raume nach entweder unendlich, oder sie ist nicht unendlich (*non est infinitus*), so muss, wenn der erstere Satz falsch ist, sein kontradiktorisches Gegenteil: die Welt ist nicht unendlich, wahr sein. Dadurch würde ich nur eine unendliche Welt aufheben, ohne eine andere, nämlich die endliche
zu setzen. Hiesse es aber: die Welt ist entweder un- 532
endlich, oder endlich (nichtunendlich), so könnten beide falsch sein. Denn ich sehe alsdenn die Welt, als an sich selbst, ihrer Grösse nach bestimmt an, indem ich in dem Gegensatz nicht bloss die Unendlichkeit aufhebe, und, mit ihr, vielleicht ihre ganze abgesonderte Existenz, sondern eine Bestimmung zur Welt, als einem an sich selbst wirklichen Dinge, hinzusetze, welches eben sowohl falsch sein kann, wenn nämlich die Welt gar *nicht als ein Ding an sich*, mithin auch nicht ihrer Grösse nach, weder als unendlich, noch als endlich gegeben sein sollte. Man erlaube mir, dass ich dergleichen Entgegensetzung die *dialektische*, die des Widerspruchs aber die *analytische Opposition* nennen darf. Also können von zwei dialektisch einander entgegengesetzten Urteilen alle beide falsch sein, darum, weil eines dem anderen nicht bloss widerspricht, sondern etwas mehr sagt, als zum Widerspruche erforderlich ist.

g. Analytische Opposition findet in den Antinomien nur statt, wenn man die Welt für ein Ding an sich ansieht; wenn man sie dagegen als Erscheinung betrachtet, so ist es nur eine dialektische Opposition.

Wenn man die zwei Sätze: die Welt ist ihrer Grösse nach unendlich, die Welt ist ihrer Grösse nach endlich, als einander kontradictorisch entgegengesetzte ansieht, so nimmt man an, dass die Welt (die ganze Reihe der Erscheinungen) ein Ding an sich selbst sei. Denn sie bleibt, ich mag den unendlichen oder endlichen Regressus in der Reihe ihrer Erscheinungen aufheben. Nehme ich aber diese Voraussetzung, oder diesen transscendentalen Schein weg, und läugne, dass sie ein Ding
an sich selbst sei, so verwandelt sich der kontradikto- 533
rische Widerstreit beider Behauptungen in einen bloss dialektischen, und weil die Welt gar nicht an sich (unabhängig von der regressiven Reihe meiner Vorstellungen) existirt, so existirt sie weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganze. Sie ist nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und

für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganzes, existirt also auch nicht als ein solches, weder mit unendlicher, noch endlicher Grösse.

Was hier von der ersten kosmologischen Idee, nämlich der absoluten Totalität der Grösse in der Erscheinung gesagt worden, gilt auch von allen übrigen. Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung, als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge, anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich, noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst Existirendes ist, und die Teile allererst durch den Regressus der dekomponirenden Synthesis, und in demselben, gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin ganz, weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist. Eben das gilt von der Reihe der über einander geordneten Ursachen, oder der bedingten bis zur
534 unbedingt notwendigen Existenz, welche niemals weder an sich ihrer Totalität nach als endlich, noch als unendlich angesehen werden kann, weil sie als Reihe subordinirter Vorstellungen nur im dynamischen Regressus besteht, vor demselben aber, und als für sich bestehende Reihe von Dingen, an sich selbst gar nicht existiren kann.

So wird demnach die Antinomie der reinen Vernunft bei ihren kosmologischen Ideen gehoben, dadurch, dass gezeigt wird, sie sei blos dialektisch und ein Widerstreit eines Scheins, der daher entspringt, dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat, die nur in der Vorstellung, und, wenn sie eine Reihe ausmachen, im successiven Regressus, sonst aber gar nicht existiren. Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch kritischen und doktrinalen Nutzen ziehen: nämlich die transscendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt zu beweisen[1]), wenn jemand etwa an dem direkten Beweise in der transscendentalen Aesthetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in

h. Die Antinomie als Beweis für den transscendentalen Idealismus.

[1]) Vergl. die Einleitung zu B, wo S. XVIII und XX denselben Gegenstand behandeln.

diesem Dilemma bestehen: wenn die Welt ein an sich existirendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl, als das zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis einer-, und der Thesis andererseits). Also ist es auch falsch, dass die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) 535
ein an sich existirendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transscendentale Idealität derselben sagen wollten.

Diese Anmerkung ist von Wichtigkeit. Man sieht daraus, dass die obigen Beweise der vierfachen Antinomie nicht Blendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, dass Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesamt in sich begreift, Dinge an sich selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, dass in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge, als Gegenstände der Sinne. Die transscendentale Dialektik thut also keinesweges dem Skepticismus einigen Vorschub, wohl aber der skeptischen Methode, welche an ihr ein Beispiel ihres grossen Nutzens aufweisen kann, wenn man die Argumente der Vernunft in ihrer grössten Freiheit gegen einander auftreten lässt, die, ob sie gleich zuletzt nicht dasjenige, was man suchte, dennoch jederzeit etwas Nützliches und zur Berichtigung unserer Urteile Dienliches, liefern werden.

[1])Der Antinomie der reinen Vernunft 536

achter Abschnitt.

Regulatives Princip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen. X.

a. Der Grundsatz von der Totalität ist nur ein regulatives Princip, welches ge-

Da durch den kosmologischen Grundsatz der Totalität kein Maximum der Reihe von Bedingungen in einer Sinnenwelt, als einem Dinge an sich selbst, gegeben wird, sondern bloss im Regressus derselben aufgegeben werden kann, so behält der gedachte Grundsatz der

[1]) Dieser und der folgende Abschnitt gehören zusammen und werden daher aus derselben Zeit stammen. Da XI, wie sich zeigen wird, nicht zur „Antinomienlehre" gehört haben kann, wird also auch X einer späteren Zeit angehören.

bietet, im Regressus zu den Bedingungen nie still zu stehen.

reinen Vernunft, in seiner dergestalt berichtigten Bedeutung, annoch seine gute Gültigkeit, zwar nicht als Axiom, die Totalität im Objekt als wirklich zu denken, sondern als Problem für den Verstand, also für das Subjekt, um, der Vollständigkeit in der Idee gemäss, den Regressus in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten aufzustellen und fortzusetzen. Denn in der Sinnlichkeit, d. i. im Raume und der Zeit, ist jede Bedingung, zu der wir in der Exposition gegebener Erscheinungen gelangen können, wiederum bedingt; weil diese keine Gegenstände an sich selbst sind, an denen allenfalls das Schlechthinunbedingte stattfinden könnte, sondern bloss empirische Vorstellungen, die jederzeit in der Anschauung ihre Bedingung finden müssen, welche sie dem Raume oder der Zeit nach bestimmt. Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine
537 Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem Schlechthinunbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäss) eingeschlossen, auch kein konstitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der grösstmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung, nach welchem keine empisische Grenze für absolute Grenze gelten muss, also ein Principium der Vernunft, welches, als Regel, postulirt, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipirt, was im Objekte vor allem Regressus an sich gegeben ist. Daher nenne ich es ein regulatives Princip der Vernunft, da hingegen der Grundsatz der absoluten Totalität der Reihe der Bedingungen, als im Objekte (den Erscheinungen) an sich selbst gegeben, ein konstitutives kosmologisches Princip sein würde, dessen Nichtigkeit ich eben durch diese Unterscheidung habe anzeigen und dadurch verhindern wollen, dass man nicht, wie sonst unvermeidlich geschieht, (durch transscendentale Subreption,) einer Idee, welche bloss zur Regel dient, objektive Realität beimesse.

b. Damit wird aber über die

Um nun den Sinn dieser Regel der reinen Vernunft gehörig zu bestimmen, so ist zuvörderst zu bemerken,
538 dass sie nicht sagen könne, was das Objekt sei, son-

Reihe der Bedingungen, als Objekt, nichts ausgemacht.

dern wie der empirische Regressus anzustellen sei, um zu dem vollständigen Begriffe des Objekts zu gelangen. Denn, fände das erstere statt, so würde sie ein konstitutives Principium sein, dergleichen aus reiner Vernunft niemals möglich ist. Man kann also damit keinesweges die Absicht haben, zu sagen, die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten sei an sich endlich, oder unendlich; denn dadurch würde eine blosse Idee der absoluten Totalität, die lediglich in ihr selbst geschaffen ist, einen Gegenstand denken, der in keiner Erfahrung gegeben werden kann, indem einer Reihe von Erscheinungen eine von der empirischen Synthesis unabhängige objektive Realität erteilet würde. Die Vernunftidee wird also nur der regressiven Synthesis in der Reihe der Bedingungen eine Regel vorschreiben, nach welcher sie vom Bedingten, vermittelst aller einander untergeordneten Bedingungen, zum Unbedingten fortgeht, obgleich dieses niemals erreicht wird. Denn das Schlechthinunbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen.

c. Unterschied zwischen infinitus u. indefinitus.

Zu diesem Ende ist nun erstlich die Synthesis einer Reihe, so fern sie niemals vollständig ist, genau zu bestimmen. Man bedient sich in dieser Absicht gewöhnlich zweer Ausdrücke, die darin etwas unterscheiden sollen, ohne dass man doch den Grund dieser Unterscheidung recht anzugeben weiss. Die Mathematiker sprechen lediglich von einem *progressus in infinitum*. Die Forscher der Begriffe (Philosophen) wollen an dessen Statt nur 539
den Ausdruck von einem *progressus in indefinitum* gelten lassen. Ohne mich bei der Prüfung der Bedenklichkeit, die diesen eine solche Unterscheidung angeraten hat, und dem guten oder fruchtlosen Gebrauch derselben aufzuhalten, will ich diese Begriffe in Beziehung auf meine Absicht genau zu bestimmen suchen.

1. Jeder progressus geht in infinitum.

Von einer geraden Linie kann man mit Recht sagen, sie könne ins Unendliche verlängert werden, und hier würde die Unterscheidung des unendlichen und des unbestimmbar weiten Fortgangs (*progressus in indefinitum*) eine leere Subtilität sein. Denn, obgleich, wenn es heisst: ziehet eine Linie fort, es freilich richtiger lautet, wenn man hinzusetzt, *in indefinitum*, als wenn es heisst, *in infinitum*; weil das erstere nicht mehr bedeutet, als: verlängert sie, so weit ihr wollet, das zweite aber: ihr sollt niemals aufhören, sie zu verlängern, (welches hiebei eben nicht die Absicht ist,) so ist doch, wenn nur vom

Können die Rede ist, der erstere Ausdruck ganz richtig; denn ihr könnt sie ins Unendliche immer grösser machen. Und so verhält es sich auch in allen Fällen, wo man nur vom Progressus, d. i. dem Fortgange von der Bedingung zum Bedingten, spricht; dieser mögliche Fortgang geht in der Reihe der Erscheinungen ins Unendliche. Von einem Elternpaar könnt ihr in absteigender Linie der Zeugung ohne Ende fortgehen und euch
540 auch ganz wohl denken, dass sie wirklich in der Welt so fortgehe. Denn hier bedarf die Vernunft niemals absolute Totalität der Reihe, weil solche nicht als Bedingung und wie gegeben (*datum*) vorausgesetzt, sondern nur als etwas Bedingtes, das nur angeblich (*dabile*) ist, und ohne Ende hinzugesetzt wird.

2) der regressus jedoch nur dann, wenn das Ganze empirisch gegeben ist, sonst in indefinitum;

Ganz anders ist es mit der Aufgabe bewandt, wie weit sich der Regressus, der von dem gegebenen Bedingten zu den Bedingungen in einer Reihe aufsteigt, erstrecke, ob ich sagen könne: er sei ein Rückgang ins Unendliche, oder nur ein unbestimmbar weit (*in indefinitum*) sich erstreckender Rückgang, und ob ich also von den jetztlebenden Menschen, in der Reihe ihrer Voreltern, ins Unendliche aufwärts steigen könne, oder ob nur gesagt werden könne: dass, so weit ich auch zurückgegangen bin, niemals ein empirischer Grund angetroffen werde, die Reihe irgend wo für begrenzt zu halten, so dass ich berechtigt und zugleich verbunden bin, zu jedem der Urväter noch fernerhin seinen Vorfahren aufzusuchen, obgleich eben nicht vorauszusetzen.

Ich sage demnach: wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner inneren Bedingungen ins Unendliche. Ist aber nur ein Glied der Reihe gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgehen soll: so findet nur ein Rückgang in unbe-
541 stimmte Weite (*in indefinitum*) statt. So muss von der Teilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (eines Körpers) gesagt werden: sie gehe ins Unendliche. Denn diese Materie ist ganz, folglich mit allen ihren möglichen Teilen, in der empirischen Anschauung gegeben. Da nun die Bedingung dieses Ganzen sein Teil, und die Bedingung dieses Teils der Teil vom Teile u. s. w. ist, und in diesem Regressus der Dekomposition niemals ein unbedingtes (unteilbares) Glied dieser Reihe von Bedingungen angetroffen wird, so ist nicht allein nirgend

ein empirischer Grund, in der Teilung aufzuhören, sondern die ferneren Glieder der fortzusetzenden Teilung sind selbst vor dieser weitergehenden Teilung empirisch gegeben, d. i. die Teilung geht ins Unendliche. Dagegen ist die Reihe der Voreltern zu einem gegeben Menschen in keiner möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Totalität, gegeben, der Regressus aber geht doch von jedem Gliede dieser Zeugung zu einem höheren, so, dass keine empirische Grenze anzutreffen ist, die ein Glied, als schlechthin unbedingt, darstellete. Da aber gleichwohl auch die Glieder, die hiezu die Bedingung abgeben könnten, nicht in der empirischen Anschauung des Ganzen schon vor dem Regressus liegen: so geht dieser nicht ins Unendliche (der Teilung des Gegebenen), sondern in unbestimmbare Weite der Aufsuchung mehrerer Glieder zu den gegebenen, die wiederum jederzeit nur bedingt gegeben sind.

3. in beiden Fällen aber ist die Reihe der Bedingungen nicht als unendlich im Objekt gegeben, da es sich nur um Erscheinungen handelt.

In keinem von beiden Fällen, sowohl dem *regressus* 542
in infinitum, als dem *in indefinitum*, wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Objekt gegeben angesehen. Es sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als Bedingungen von einander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist die Frage nicht mehr: wie gross diese Reihe der Bedingungen an sich selbst sei, ob endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir den empirischen Regrusses anstellen, und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und da ist denn ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritts.

4. Wiederholung von 2.

Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins Unendliche in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurück zu gehen. Ist jenes aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeben werden, so kann ich nur sagen: es ist ins Unendliche möglich, zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konnte ich sagen: es sind immer mehr Glieder da, und empirisch gegeben, als ich durch den Regressus (der Dekomposition) erreiche; im zweiten aber: ich kann im Regressus noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empirisch gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin die Nachfrage nach demselben als notwendig zulässt. Dort war es notwendig, mehr Glieder der Reihe anzutreffen, hier aber ist es immer notwendig, nach mehreren zu fragen, weil keine

543 Erfahrung absolut begrenzt. Denn ihr habt entweder keine Wahrnehmung, die euren empirischen Regressus schlechthin begrenzt, und dann müsst ihr euren Regressus nicht für vollendet halten, oder habt eine solche eure Reihe begrenzende Wahrnehmung, so kann diese nicht ein Teil eurer zurückgelegten Reihe sein, (weil das, was begrenzt, von dem, was dadurch begrenzt wird, unterschieden sein muss,) und ihr müsst also euren Regressus auch zu dieser Bedingung weiter fortsetzen, und so fortan.

Der folgende Abschnitt wird diese Bemerkungen durch ihre Anwendung in ihr gehöriges Licht setzen.

[1])Der Antinomie der reinen Vernunft

neunter Abschitt.

XI. Von dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft, in Ansehung aller kosmologischen Ideen.

a. Das Vernunftprincip ist nur von regulativem, nicht von konstitutivem Gebrauch.

Da es, wie wir mehrmalen gezeigt haben, keinen transscendentalen Gebrauch, so wenig von reinen Verstandes- als Vernunftbegriffen gibt, da die absolute Totalität der Reihen der Bedingungen in der Sinnenwelt sich lediglich auf einen transscendentalen Gebrauch der Vernunft fusset, welche diese unbedingte Vollständigkeit von
544 demjenigen fodert, was sie als Ding an sich selbst voraussetzt; da die Sinnenwelt aber dergleichen nicht enthält, so kann die Rede niemals mehr von der absoluten Grösse der Reihen in derselben sein, ob sie begrenzt, oder an sich unbegrenzt sein mögen, sondern nur, wie weit wir im empirischen Regressus, bei Zurückführung der Erfahrung auf ihre Bedingungen, zurückgehen sollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als der

[1]) Im 7ten Abschnitt (IX e—g) wurde der Widerstreit in den Antinomien dadurch gelöst, dass beide Sätze für falsch erklärt wurden. Nach diesem Abschnitt dagegen sollen sie in den beiden letzten Antinomien beide wahr sein. Diese letztere Lösung ist offenbar die spätere und beruht auf der Absicht Kants, schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ das Fundament für Moral und Religion festzulegen. — Auch hier ist zwar der Regressus nur aufgegeben, nicht gegeben; aber das bringt nicht die Lösung, vergl. bes. e 4 und f 7 (Schluss), wo, falls man nicht intelligible Freiheit und notwendiges Wesen annimmt, der Widerstreit nicht geschlichtet werden kann.

dem Gegenstande angemessenen Beantwortung der Fragen derselben stehen zu bleiben.

Es ist also nur die Gültigkeit des Vernunftprincips, als einer Regel der Fortsetzung und Grösse einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine Ungültigkeit, als eines konstitutiven Grundsatzes der Dinge an sich selbst, hinlänglich dargethan worden. Auch wird, wenn wir jene ungezweifelt vor Augen legen können, der Streit der Vernunft mit sich selbst völlig geendigt, indem nicht allein durch kritische Auflösung der Schein, der sie mit sich entzweiete, aufgehoben worden, sondern an dessen Statt der Sinn, in welchem sie mit sich selbst zusammenstimmt und dessen Missdeutung allein den Streit veranlasste, aufgeschlossen, und ein sonst dialektischer Grundsatz in einen doktrinalen verwandelt wird. In der That, wenn dieser, seiner subjektiven Bedeutung nach, den grösstmöglichen Verstandesgebrauch in der Erfahrung den Gegenständen derselben angemessen zu bestimmen, bewähret werden kann: so ist es gerade ebensoviel, als ob
er wie ein Axiom (welches aus reiner Vernunft unmög- 545
lich ist) die Gegenstände an sich selbst *a priori* bestimmte; denn auch dieses könnte in Ansehung der Objekte der Erfahrung keinen grösseren Einfluss auf die Erweiterung und Berichtigung unserer Erkenntniss haben, als dass es sich in dem ausgebreitetsten Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes thätig bewiese.

I. Auflösung der kosmologischen Idee b.

von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen in einem Weltganzen.

1. Der empirische Regressus kann nicht begrenzt werden, da das Leere, durch welches die Begrenzung stattfinden müsste, nie wahrgenommen werden kann.

Sowohl hier, als bei den übrigen kosmologischen Fragen ist der Grund des regulativen Princips der Vernunft der Satz: dass im empirischen Regressus keine Erfahrung von einer absoluten Grenze, mithin von keiner Bedingung, als einer solchen, die empirisch schlechthin unbedingt sei, angetroffen werden könne. Der Grund davon aber ist: dass eine dergleichen Erfahrung eine Begrenzung der Erscheinungen durch nichts, oder das Leere, darauf der fortgeführte Regressus vermittelst einer Wahrnehmung stossen könnte, in sich enthalten müsste, welches unmöglich ist.

Dieser Satz nun, der eben so viel sagt, als: dass ich im empirischen Regressus jederzeit nur zu einer

546 Bedingung gelange, die selbst wiederum als empirisch bedingt angesehen werden muss, enthält die Regel *in terminis:* dass, so weit ich auch damit in der aufsteigenden Reihe gekommen sein möge, ich jederzeit nach einem höheren Gliede der Reihe fragen müsse, es mag mir dieses nun durch Erfahrung bekannt werden, oder nicht.

2. Geht dieser Regressus in infinitum oder in indefinitum?

Nun ist zur Auflösung der ersten kosmologischen Aufgabe nichts weiter nötig, als noch auszumachen: ob in dem Regressus zu der unbedingten Grösse des Weltganzen (der Zeit und dem Raume nach) dieses niemals begrenzte Aufsteigen ein Rückgang ins Unendliche heissen könne, oder nur ein unbestimmbar fortgesetzter Regressus (*in indefinitum*).

3. Da die Reihe aller Weltzustände nur im empirischen Regressus besteht, so kann letzterer allein über die Grösse ersterer Auskunft geben.

Die blosse allgemeine Vorstellung der Reihe aller vergangenen Weltzustände, imgleichen der Dinge, welche im Weltraume zugleich sind, ist selbst nichts anders, als ein möglicher empirischer Regressus, den ich mir, obzwar noch unbestimmt, denke, und wodurch der Begriff einer solchen Reihe von Bedingungen zu der gegebenen Wahrnehmung allein entstehen kann*). Nun
547 habe ich das Weltganze jederzeit nur im Begriffe, keinesweges aber (als Ganzes) in der Anschauung. Also kann ich nicht von seiner Grösse auf die Grösse des Regressus schliessen, und diese jener gemäss bestimmen, sondern ich muss mir allererst einen Begriff von der Weltgrösse durch die Grösse des empirischen Regressus machen. Von diesem aber weiss ich niemals etwas mehr, als dass ich von jedem gegebenen Gliede der Reihe von Bedingungen immer noch zu einem höheren (entfernteren) Gliede empirisch fortgehen müsse. Also ist dadurch die Grösse des Ganzen der Erscheinnngen gar nicht schlechthin bestimmt, mithin kann man auch nicht sagen, dass dieser Regressus ins Unendliche gehe, weil dieses die Glieder, dahin der Regressus noch nicht gelangt ist, anticipiren und ihre Menge so gross vorstellen würde, dass keine empirische Synthesis dazu gelangen kann, folglich die Weltgrösse vor dem Regressus (wenn gleich

*) Diese Weltreihe kann also auch weder grösser, noch kleiner sein, als der mögliche empirische Regressus, auf dem allein ihr Begriff beruht. Und da dieser kein bestimmtes Unendliches, eben so wenig aber auch ein bestimmt Endliches (schlechthin Begrenztes) geben kann: so ist daraus klar, dass wir die Weltgrösse weder als endlich, noch unendlich annehmen können, weil der Regressus (dadurch jene vorgestellt wird) keines von beiden zulässt.

nur negativ) bestimmen würde, welches unmöglich ist. Denn diese ist mir durch keine Anschauung (ihrer Totalität nach), mithin auch ihre Grösse vor dem Regressus gar nicht gegeben. Demnach können wir von der Weltgrösse an sich gar nichts sagen, auch nicht einmal, dass in ihr ein *regressus in infinitum* stattfinde, sondern müssen nur nach der Regel, die den empirischen Regressus in ihr bestimmt, den Begriff von ihrer Grösse suchen. Diese Regel aber sagt nichts mehr, als dass, so weit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgends eine absolute Grenze annehmen sollen, sondern jede Erscheinung, als 548
bedingt, einer andern, als ihrer Bedingung, unterordnen, zu dieser also ferner fortschreiten müssen, welches der *regressus iu indefinitum* ist, der, weil er keine Grösse im Objekt bestimmt, von dem *in infinitum* deutlich genug zu unterscheiden ist.

4. Wir können daher über die Weltgrösse gar nichts sagen, sondern nur, dass dem empirischen Regressus nirgends eine Grenze gesetzt werden kann.

Ich kann demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit, oder dem Raume nach unendlich. Denn dergleichen Begriff von Grösse, als einer gegebenen Unendlichkeit, ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt, als eines Gegenstandes der Sinne, schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regressus von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allem dem, was diese im Raume so wohl, als der vergangenen Zeit, in einer Reihe begrenzt, geht ins Unendliche; denn dieses setzt die unendliche Weltgrösse voraus; auch nicht: sie ist endlich; denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach werde ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sondern nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, angestellt und fortgesetzt werden soll, sagen können.

5. Die Welt

[1]) Aut die kosmologische Frage also, wegen der Welt-

[1]) 5 und 6 einerseits und 7 andererseits scheinen mir zwei früher selbstständige Reflexionen zu sein, die nachträglich eingeschoben sind. Beide nämlich stehen mit dem Vorhergehenden dadurch in Widerspruch, dass sie von der Welt selbst etwas in Betreff der Grösse und Grenzen aussagen, während nach 1—4 alle derartigen Aussagen sich nur auf den Regressus beziehen können. Es ist mir unwahrscheinlich, dass Kant diese beiden entgegengesetzten Ansichten direkt in einem Atem niedergeschrieben hat. Zudem steht 7 völlig zusammenhangslos da. Die Anmerkung zu 5 wäre, falls meine Ansicht richtig ist, bei der Einfügung der beiden Reflexionen in ihren jetzigen Zusammenhang hinzugekommen, um sie, so gut es gehen wollte, mit dem Vorhergehenden in Einklang zu bringen.

ist nach Zeit und Raum nicht begrenzt, da sie es nur durch das Leere sein könnte,

grösse ist die erste und negative Antwort: die Welt hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äusserste Grenze dem Raume nach.

Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit einer- und durch den leeren Raum anderer-
549 seits begrenzt sein. Da sie nun, als Erscheinung, keines von beiden an sich selbst sein kann, denn Erscheinung ist kein Ding an sich selbst, so müsste eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Zeit, oder leeren Raum möglich sein, durch welche diese Weltenden in einer möglichen Erfahrung gegeben wären. Eine solche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhalt, ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltgrenze empirisch, mithin auch schlechterdings unmöglich*).

und eine Wahrnehmung des Leeren nicht möglich ist (Wiederholung von 1).

6. Der Regressus in der Welt geht daher in indefinitum (teilweise Wiederholnng von 3 u. 4).

Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: der Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Weltgrösse, geht *in indefinitum*, welches eben so viel sagt, als: die Sinnenwelt hat keine absolute Grösse, sondern der empirische Regressus (wodurch sie auf der Seite ihrer Bedingungen allein gegeben werden kann) hat seine Regel, nämlich von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noch entfernteren (es sei durch eigene Erfahrung, oder
550 den Leitfaden der Geschichte, oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen,) fortzuschreiten, und sich der Erweiterung des möglichen empirischen Gebrauchs seines Verstandes nirgend zu überheben, welches denn auch das eigentliche und einzige Geschäfte der Vernunft bei ihren Principien ist.

Ein bestimmter empirischer Regressus, der in einer gewissen Art von Erscheinungen ohne Aufhören fortginge, wird hiedurch nicht vorgeschrieben, z. B. dass man von einem lebenden Menschen immer in einer Reihe von Voreltern aufwärts steigen müsse, ohne ein erstes

*) Man wird bemerken, dass der Beweis hier auf ganz andere Art geführt worden, als der dogmatische, oben in der Antithesis der ersten Antinomie. Daselbst hatten wir die Sinnenwelt, nach der gemeinen und dogmatischen Vorstellungsart, für ein Ding, was an sich selbst, vor allem Regressus, seiner Totalität nach gegeben war, gelten lassen[1]), und hatten ihr, wenn sie nicht alle Zeit und alle Räume einnähme, überhaupt irgend eine bestimmte Stelle in beiden abgesprochen. Daher war die Folgerung auch anders, als hier, nämlich es wurde auf die wirkliche Unendlichkeit derselben geschlossen.

[1]) Und trotzdem hatte Kant in die Anmerkung zu der Antithesis schon die transscendentale Idealität des Raumes hineingebracht.

Paar zu erwarten, oder in der Reihe der Weltkörper, ohne eine äusserste Sonne zuzulassen; sondern es wird nur der Fortschritt von Erscheinungen zu Erscheinungen, geboten, sollten diese auch keine wirkliche Wahrnehmung, (wenn sie dem Grade nach für unser Bewusstsein zu schwach ist, um Erfahrung zu werden,) abgeben, weil sie dem ungeachtet doch zur möglichen Erfahrung gehören.

Aller Anfang ist in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. Raum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Erscheinungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, noch auf unbedingte Art begrenzt.

7. Da Raum u. Zeit nur in der Welt sind, kann α. letztere nicht nach Raum und Zeit begrenzt sein. und, β. da die Welt ausserdem als Ganzes nie gegeben werden kann, wird ihre Grösse nur durch den Regressus bestimmt. (β hat denselben Inhalt wie 3, 4, 6).

Eben um deswillen, und da die Welt niemals ganz, und selbst die Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten nicht, als Weltreihe, ganz gegeben werden kann, ist der Begriff von der Weltgrösse nur durch den Regressus, und nicht vor demselben in einer 551
kollektiven Anschauung, gegeben. Jener besteht aber immer nur im Bestimmen der Grösse, und gibt also keinen bestimmten Begriff, also auch keinen Begriff von einer Grösse, die in Ansehung eines gewissen Maasses unendlich wäre, geht also nicht ins Unendliche (gleichsam gegebene,) sondern in unbestimmte Weite, um eine Grösse (der Erfahrung) zu geben, die allererst durch diesen Regressus wirklich wird.

II. Auflösung der kosmologischen Idee c.

von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung.

1. Ein ausgedehntes Ganzes kann in infinitum geteilt werden, besteht aber deshalb nicht aus unendlich vielen Teilen (vgl. X c 2).

Wenn ich ein Ganzes, das in der Anschauung gegeben ist, teile, so gehe ich von einem Bedingten zu den Bedingungen seiner Möglichkeit. Die Teilung der Teile (*subdivisio* oder *decompositio*) ist ein Regressus in der Reihe dieser Bedingungen. Die absolute Totalität dieser Reihe würde nur alsdenn gegeben sein, wenn der Regressus bis zu einfachen Teilen gelangen könnte. Sind aber alle Teile in einer kontinuirlichen fortgehenden Dekomposition immer wiederum teilbar, so geht die Teilung, d. i. der Regressus von dem Bedingten zu seinen Bedingungen *in infinitum*; weil die Bedingungen (die Teile) in dem Bedingten selbst enthalten sind, und, da dieses in einer zwischen seinen Grenzen eingeschlossenen 552

Anschauung ganz gegeben ist, insgesamt auch mit gegeben sind. Der Regressus darf also nicht bloss ein Rückgang *in indefinitum* genannt werden, wie es die vorige kosmologische Idee allein erlaubte, da ich vom Bedingten zu seinen Bedingungen, die ausser demselben, mithin nicht dadurch zugleich mit gegeben waren, sondern die im empirischen Regressus allererst hinzukamen, fortgehen sollte. Diesem ungeachtet ist es doch keinesweges erlaubt, von einem solchen Ganzen, das ins Unendliche teilbar ist, zu sagen: es bestehe aus unendlich viel Teilen. Denn obgleich alle Teile in der Anschauung des Ganzen enthalten sind, so ist doch darin nicht die ganze Teilung enthalten, welche nur in der fortgehenden Dekomposition, oder dem Regressus selbst besteht, der die Reihe allererst wirklich macht. Da dieser Regressus nun unendlich ist, so sind zwar alle Glieder (Teile), zu denen er gelangt, in dem gegebenen Ganzen als Aggregate enthalten, aber nicht die ganze Reihe der Teilung, welche successiv unendlich und niemals ganz ist, folglich keine unendliche Menge und keine Zusammennehmung derselben in einem Ganzen darstellen kann.

2. Dergleichen ausgedehnte Ganze sind α. der Raum,

Diese allgemeine Erinnerung lässt sich zuerst sehr leicht auf den Raum anwenden. Ein jeder in seinen Grenzen angeschauter Raum ist ein solches Ganze, dessen Teile bei aller Dekomposition immer wiederum Räume sind, und ist daher ins Unendliche teilbar.

553 Hieraus folgt auch ganz natürlich die zweite Anwendung, auf eine in ihren Grenzen eingeschlossene äussere Erscheinung (Körper). Die Teilbarkeit desselben gründet sich auf die Teilbarkeit des Raumes, der die Möglichkeit des Körpers, als eines ausgedehnten Ganzen, ausmacht. Dieser ist also ins Unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich viel Teilen zu bestehen.

β. die Substanz,

da von ihr, als Erscheinung, bei Aufhebung aller Zusammensetzung ebenso wie vom Raum nichts übrig bleiben würde,

Es scheint zwar: dass, da ein Körper als Substanz im Raume vorgestellet werden muss, er, was das Gesetz der Teilbarkeit des Raumes betrifft, hierin von diesem unterschieden sein werde: denn man kann es allenfalls wohl zugeben: dass die Dekomposition im letzteren niemals alle Zusammensetzung wegschaffen könne, indem alsdenn sogar aller Raum, der sonst nichts Selbstständiges hat, aufhören würde (welches unmöglich ist); allein dass, wenn alle Zusammensetzung der Materie in Gedanken aufgehoben würde, gar nichts übrig bleiben solle, scheint sich nicht mit dem Begriffe einer Substanz vereinigen

zu lassen, die eigentlich das Subjekt aller Zusammensetzung sein sollte, und in ihren Elementen übrig bleiben müsste, wenn gleich die Verknüpfung derselben im Raume, dadurch sie einen Körper ausmachen, aufgehoben wäre. Allein mit dem, was in der *Erscheinung* Substanz *heisst*, ist es nicht so bewandt, als man es wohl von einem Dinge an sich selbst durch reinen Verstandesbegriff denken würde. Jenes ist nicht absolutes Subjekt, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts, 554
als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird.

γ. nicht aber sämmtliche quanta discreta, wie die Körper hinsichtlich ihrer organischen Gliederung.

Ob nun aber gleich diese Regel des Fortschritts ins Unendliche bei der Subdivision einer Erscheinung, als einer blossen Erfüllung des Raumes, ohne allen Zweifel stattfindet: so kann sie doch nicht gelten, wenn wir sie auch auf die Menge der auf gewisse Weise in dem gegebenen Ganzen schon abgesonderten Teile, dadurch diese ein *quantum discretum* ausmachen, erstrecken wollen. Annehmen, dass in jedem gegliederten (organisirten) Ganzen ein jeder Teil wiederum gegliedert sei, und dass man auf solche Art, bei Zerlegung der Teile ins Unendliche, immer neue Kunstteile antreffe, mit einem Worte, dass das Ganze ins Unendliche gegliedert sei, will sich gar nicht denken lassen, obzwar wohl, dass die Teile der Materie, bei ihrer Dekomposition ins Unendliche, gegliedert werden könnten. Denn die Unendlichkeit der Teilung einer gegebenen Erscheinung im Raume gründet sich allein darauf, dass durch diese bloss die Teilbarkeit, d. i. eine an sich schlechthin unbestimmte Menge von Teilen gegeben ist, die Teile selbst aber nur durch die Subdivision gegeben und bestimmt werden, kurz dass das Ganze nicht an sich selbst schon eingeteilt ist. Daher die Teilung eine Menge in demselben bestimmen kann, die so weit geht, als man im Regressus der Teilung fortschreiten will. Dagegen wird bei einem ins Unendliche gegliederten organischen Körper das Ganze eben durch 555
diesen Begriff schon als eingeteilt vorgestellt, und eine an sich selbst bestimmte, aber unendliche Menge der Teile, vor allem Regressus der Teilung, in ihm angetroffen, wodurch man sich selbst widerspricht; indem diese unendliche Einwickelung als eine niemals zu vollendende Reihe (unendlich), und gleichwohl doch in einer Zusammennehmung als vollendet, angesehen wird. Die unendliche Teilung bezeichnet nur die Erscheinung als *quantum continuum* und ist von der Erfüllung der Raumes

unzertrennlich; weil eben in derselben der Grund der unendlichen Teilbarkeit liegt. Sobald aber etwas als *quantum discretum* angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt; daher auch jederzeit einer Zahl gleich. Wie weit also die Organisirung in einem gegliederten Körper gehen möge, kann nur die Erfahrung ausmachen, und wenn sie gleich mit Gewissheit zu keinem unorganischen Teile gelangte, so müssen solche doch wenigstens in der möglichen Erfahrung liegen. Aber wie weit sich die transscendentale Teilung einer Erscheinung überhaupt erstrecke, ist gar keine Sache der Erfahrung, sondern ein Principium der Vernunft, den empirischen Regressus in der Dekomposition des Ausgedehnten, der Natur dieser Erscheiuung gemäss, niemals für schlechthin vollendet zu halten.

d. 556

[1]) Schlussanmerkung

zur Auflösung der mathematisch-transscendentalen

und Vorerinnerung

zur Auflösung der dynamisch-transscendentalen Ideen.

1. Bisher wurde zwischen den Antinomien kein Unterschied gemacht.

Als wir die Antinomie der reinen Vernunft durch alle transscendentalen Ideen in einer Tafel vorstelleten, da wir den Grund dieses Widerstreits und das einzige Mittel, ihn zu heben, anzeigten, welches darin bestand, dass beide entgegengesetzte Behauptungen für falsch erklärt wurden: so haben wir allenthalben die Bedingungen, als zu ihrem Bedingten nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehörig, vorgestellt, welches die gewöhnliche Voraussetzung des gemeinen Menschenverstandes ist, worauf denn auch jener Widerstreit gänzlich beruhete. In dieser Rücksicht waren auch alle dialektische Vorstellungen der Totalität, in der Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, durch und

[1]) Die Einteilung in mathematische und dynamische Ideen ist hier ebensosehr eine wissenschaftlich wertlose systematische Spielerei wie oben bei der Kategorientafel (s. S. 110 und 199 ff.) Die eigentliche von Kant gegebene Lösung ist ohne die Einteilung ebenso gut verständlich, so weit sie überhaupt verständlich ist. Eine mathematische Synthesis gibt es in diesem Fall eigentlich gar nicht; denn bei der Grössensynthesis herrscht ebensolche Verschiedenartigkeit wie bei der dynamischen Synthesis.

durch von gleicher Art. Es war immer eine Reihe, in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derselben, verknüpft und dadurch gleichartig waren, da denn der Regressus niemals vollendet gedacht, oder, wenn dieses geschehen sollte, ein an sich bedingtes Glied fälschlich als ein erstes, mithin als unbedingt angenommen werden müsste. Es wurde also zwar nicht allerwärts das Objekt, d. i. das Bedingte, aber doch die Reihe der 557
Bedingungen zu demselben, bloss ihrer Grösse nach erwogen, und da bestand die Schwierigkeit, die durch keinen Vergleich, sondern durch gänzliche Abschneidung des Knotens allein gehoben werden konnte, darin, dass die Vernunft es dem Verstande entweder zu lang oder zu kurz machte, so dass dieser ihrer Idee niemals gleich kommen konnte.

2. Jetzt aber wird die Einteilung in mathematische u. dynamische wichtig, von denen

Wir haben aber hiebei einen wesentlichen Unterschied übersehen, der unter den Objekten d. i. den Verstandesbegriffen herrscht, welche die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet, da nämlich, nach unserer obigen Tafel der Kategorien, zwei derselben mathematische, die übrigen zwei aber dynamische Synthesis der Erscheinungen bedeuten. Bis hieher konnte dieses auch sehr wohl geschehen, indem, so wie wir in der allgemeinen Vorstellung aller transscendentalen Ideen immer nur unter Bedingungen in der Erscheinung blieben, eben so auch in den zweien mathematisch-transscendentalen keinen anderen Gegenstand, als den in der Erscheinung hatten. Jetzt aber, da wir zu dynamischen Begriffen des Verstandes, so fern sie der Vernunftidee anpassen sollen, fortgehen, wird jene Unterscheidung wichtig, und eröffnet uns eine ganz neue Aussicht in Ansehung des Streithandels, darin die Vernunft verflochten ist, und welcher, da er vorher, als auf beiderseitige falsche Voraussetzungen gebaut, abgewiesen worden, jetzt da vielleicht in der dynamischen Antinomie eine solche Voraus- 558
setzung stattfindet, die mit der Prätension der Vernunft zusammen bestehen kann, aus diesem Gesichtspunkte, und, da der Richter den Mangel der Rechtsgründe, die man beiderseits verkannt hatte, ergänzt, zu beider Teile Genugthuung verglichen werden kann, welches sich bei dem Streite in der mathematischen Antinomie nicht thun liess.

3. erstere Synthesis des Gleichartigen, letztere des

Die Reihen der Bedingungen sind freilich in so fern alle gleichartig, als man lediglich auf die Erstreckung derselben sieht: ob sie der Idee angemessen sind, oder

Ungleichartigen enthalten.

ob diese für jene zu gross, oder zu klein sein. Allein der Verstandesbegriff, der diesen Ideen zum Grunde liegt, enthält entweder lediglich eine Synthesis des Gleichartigen, (welches bei jeder Grösse, in der Zusammensetzung sowohl, als Teilung derselben vorausgesetzt wird,) oder auch des Ungleichartigen, welches in der dynamischen Synthesis, der Kausalverbindung sowohl, als der des Notwendigen mit dem Zufälligen, wenigstens zugelassen werden kann.

4. Jene konnten daher nicht aus der Reihe der Erscheinungen herauskommen, diese können aber auf eine intelligible Bedingung übergehen, weshalb

Daher kommt es, dass in der mathematischen Verknüpfung der Reihen der Erscheinungen keine andere als sinnliche Bedingung hinein kommen kann, d. i. eine solche, die selbst ein Teil der Reihe ist; da hingegen die dynamische Reihe sinnlicher Bedingungen doch noch eine ungleichartige Bedingung zulässt, die nicht ein Teil der Reihe ist, sondern, als bloss intelligibel, ausser
559 der Reihe liegt, wodurch denn der Vernunft ein Genüge gethan und das Unbedingte den Erscheinungen vorgesetzt wird, ohne die Reihe der letzteren, als jederzeit bedingt, dadurch zu verwirren und, den Verstandesgrundsätzen zuwider, abzubrechen.

5. dort beide Sätze falsch waren, hier aber beide wahr sein können;

Dadurch nun, dass die dynamischen Ideen eine Bedingung der Erscheinungen ausser der Reihe derselben, d. i. eine solche, die selbst nicht Erscheinung ist, zulassen, geschieht etwas, was von dem Erfolg der mathematischen Antinomie gänzlich unterschieden ist. Diese nämlich verursachte, dass beide dialektische Gegenbehauptungen für falsch erklärt werden mussten. Dagegen das Durchgängigbedingte der dynamischen Reihen, welches von ihnen als Erscheinungen unzertrennlich ist, mit der zwar empirischunbedingten, aber auch nichtsinnlichen Bedingung verknüpft, dem Verstande einerseits und der Vernunft andererseits*) Genüge leisten, und, indem die dialektischen Argumente, welche unbedingte Totalität in blossen Erscheinungen auf eine oder andere Art
560 suchten, wegfallen, dagegen die Vernunftsätze, in der auf solche Weise berichtigten Bedeutung alle beide

*) Denn der Verstand erlaubt unter Erscheinungen keine Bedingung, die selbst empirisch unbedingt wäre. Liesse sich aber eine intelligibele Bedingung, die also nicht in die Reihe der Erscheinungen, als ein Glied, mit gehörete, zu einem Bedingten (in der Erscheinung) gedenken, ohne doch dadurch die Reihe empirischer Bedingungen im mindesten zu unterbrechen: so könnte eine solche als empirischunbedingt zugelassen werden, so dass dadurch dem empirischen kontinuirlichen Regressus nirgend Abbruch geschähe.

wahr sein können; welches bei den kosmologischen Ideen, die bloss mathematischunbedingte Einheit betreffen, niemals stattfinden kann, weil bei ihnen keine Bedingung der Reihe der Erscheinungen angetroffen wird, als die auch selbst Erscheinung ist und als solche mit ein Glied der Reihe ausmacht.

[1])III. Auflösung der kosmologischen Idee e.

von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen.

1. Kausalität u. Freiheit; letztere ist nur eine transscendentale Idee.

Man kann sich nur zweierlei Kausalitäten in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Kausalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Kausalität der Ursache dessen, was geschieht, oder entsteht, auch entstanden, und bedarf nach dem Verstandesgrundsatze selbst wiederum eine Ursache.

Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen 561
Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transscendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, weil es ein allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist, dass alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, die selbst geschehen, oder entstanden,

[1]) Kant will in e das Problem lösen, wie eine Handlung zugleich empirisch dem Kausalitätsgesetz gemäss bedingt sein und doch als intelligible Wirkung eines Dinges an sich aus Freiheit entspringen kann. Eine derartige völlig undenkbare zwiefach bedingte Handlung begreiflich zu machen, gelingt natürlich auch der Scharfsinnigkeit Kants nicht. Er bewegt sich in fortwährenden Wiederholungen, die das Problem auseinander setzen, ohne es verständlicher zu machen, die übrigens auch wohl aus verschiedenen Zeiten stammen, wenn es mir auch nicht gelungen ist, bestimmte Unterscheidungsmerkmale aufzufinden.

wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff blosser Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne dass eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.

2. transscendentale und praktische Freiheit.

Es ist überaus merkwürdig, dass auf diese transscendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben. Die
562 Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) afficirt ist; sie heisst tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch necessitirt werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.

3. Kausalität schliesst Freiheit aus.

Man siehet leicht, dass, wenn alle Kausalität in der Sinnenwelt bloss Natur wäre, so würde jede Begebenheit durch eine andere in der Zeit nach notwendigen Gesetzen bestimmt sein, und mithin, da die Erscheinungen, so fern sie die Willkür bestimmen, jede Handlung als ihren natürlichen Erfolg notwendig machen müssten, so würde die Aufhebung der transscendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus, dass, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, dass nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Natururachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluss etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen.

563 Es geschieht also hier, was überhaupt in dem Wider-

4. Nur der

streit einer sich über die Grenzen möglicher Erfahrung

hinauswagenden Vernunft angetroffen wird, dass die Aufgabe eigentlich nicht physiologisch, sondern transscendental ist. Daher die Frage von der Möglichkeit der Freiheit die Psychologie zwar anficht, aber, da sie auf dialektischen Argumenten der bloss reinen Vernunft beruht, samt ihrer Auflösung lediglich die Transscendentalphilosophie beschäftigen muss. Und um diese, welche eine befriedigende Antwort hierüber nicht ablehnen kann, dazu in Stand zu setzen, muss ich zuvörderst ihr Verfahren bei dieser Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu bestimmen suchen.

transscendentale Idealismus ermöglicht, Kausalität u. Freiheit neben einander bestehen zu lassen.

Wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, mithin Zeit und Raum Formen des Daseins der Dinge an sich selbst: so würden die Bedingungen mit dem Bedingten jederzeit als Glieder zu einer und derselben Reihe gehören, und daraus auch im gegenwärtigen Falle die Antinomie entspringen, die allen transscendentalen Ideen gemein ist, dass die Reihe unvermeidlich für den Verstand zu gross, oder zu klein ausfallen müsste. Die dynamischen Vernunftbegriffe aber, mit denen wir uns in dieser und der folgenden Nummer beschäftigen, haben dieses Besondere: dass, da sie es nicht mit einem Gegenstande, als Grösse betrachtet, sondern nur mit seinem Dasein zu thun haben, man auch von der Grösse der Reihe der Bedingungen abstrahiren kann, und es bei
ihnen bloss auf das dynamische Verhältniss der Bedingung 564
zum Bedingten ankommt, so, dass wir in der Frage über Natur und Freiheit schon die Schwierigkeit antreffen, ob Freiheit überall nur möglich sei, und ob, wenn sie es ist, sie mit der Allgemeinheit des Naturgesetzes der Kausalität zusammen bestehen könne; mithin ob es ein richtig-disjunktiver Satz sei, dass eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne. Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transscendentalen Analytik fest, und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage: ob dem ungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei. Und hier zeigt die zwar gemeine, aber betrügliche Voraussetzung

der absoluten Realität der Erscheinungen, sogleich ihren nachteiligen Einfluss, die Vernunft zu verwirren. Denn sind Erscheinungen an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdenn ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die, samt ihrer Wirkung, unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn
565 dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache aber wird in Ansehung ihrer Kausalität nicht durch Erscheinungen bestimmt, obzwar ihre Wirkungen erscheinen, und so durch andere Erscheinungen bestimmt werden können. Sie ist also samt ihrer Kausalität ausser der Reihe; dagegen ihre Wirkungen in der Reihe der empirischen Bedingungen angetroffen werden. Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur, angesehen werden; eine Unterscheidung, die, wenn sie im allgemeinen und ganz abstrakt vorgetragen wird, äusserst subtil und dunkel scheinen muss, die sich aber in der Anwendung aufklären wird. Hier habe ich nur die Anmerkung machen wollen: dass, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen, in einem Kontext der Natur, ein unnachlassliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit notwendig umstürzen müsste, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte. Daher auch diejenigen, welche hierin der gemeinen Meinung folgen, niemals dahin haben gelangen können, Natur und Freiheit mit einander zu vereinigen.

566 ## Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit,

in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit.

5. Den Erscheinungen liegen Dinge an sich zu Grunde; jenen kommt Kausalität und empirischer Cha-

Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von

rakter zu, diesen Freiheit u. intelligibler Charakter.

Erscheinungen sein kann: so kann man die *Kausalität* dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als *intelligibel* nach ihrer *Handlung*, als eines Dinges an sich selbst, und als *sensibel*, nach den *Wirkungen* derselben, als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben. Denn, da diesen, weil sie an sich keine Dinge sind, ein transscendentaler Gegenstand zum Grunde liegen muss, der sie als blosse Vorstellungen bestimmt, so hindert nichts, dass wir diesem transscendentalen Gegenstande, ausser der Eigenschaft, 567
dadurch er erscheint, nicht auch eine *Kausalität* beilegen sollten, die nicht Erscheinung ist, obgleich ihre *Wirkung* dennoch in der Erscheinung angetroffen wird. Es muss aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen *empirischen Charakter* haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen *intelligibelen Charakter* einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.

Dieses handelnde Subjekt würde nun, nach seinem intelligibelen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine *Handlung entstehen*, oder *vergehen*, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller 568
Zeitbestimmung, alles Veränderlichen, unterworfen sein:

dass alles, was geschieht, in den Erscheinungen (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe. Mit einem Worte, die Kausalität desselben, so fern sie intellektuell ist, stände gar nicht in der Reihe empirischer Bedingungen, welche die Begebenheit in der Sinnenwelt notwendig machen. Dieser intelligibele Charakter könnte zwar niemals unmittelbar erkannt werden, weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint, aber er würde doch dem empirischen Charakter gemäss gedacht werden müssen, so wie wir überhaupt einen transscendentalen Gegenstand den Erscheinungen in Gedanken zum Grunde legen müssen, ob wir zwar von ihm, was er an sich selbst sei, nichts wissen.

6. Dieselbe Handlung würde also in der Erscheinungswelt dem Kausalitätsgesetze unterworfen sein u. aus Naturursachen erfolgen, zugleich aber als Wirkung eines Dinges an sich aus Freiheit entspringen. (Wiederholung u. Ausführung von 5).

Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre so fern nichts, als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abflössen. So wie äussere Erscheinungen in dasselbe einflössen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Kausalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müssten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite zu einer vollkommenen und notwendigen Bestimmung derselben müssten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden.

569 Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als bloss den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und, da in ihm, so fern es N o u m e n o n ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmungen erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses thätige Wesen, so fern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnlichkeit angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen, dass es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne dass die Handlung in ihm selbst anfängt; und dieses würde gültig sein, ohne dass die Wirkungen in der Sinnenwelt darum von selbst anfangen dürfen, weil sie in derselben jederzeit durch empirische Bedingungen in der vorigen Zeit, aber doch nur vermittelst des empirischen Charakters (der bloss

die Erscheinung des Intelligibelen ist), vorher bestimmt, und nur als eine Fortsetzung der Reihe der Natur-ursachen möglich sind. So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.

Erläuterung 570

der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit.

7. Übersicht über das Folgende.

Ich habe gut gefunden, zuerst den Schattenriss der Auflösung unseres transscendentalen Problems zu entwerfen, damit man den Gang der Vernunft in Auflösung desselben dadurch besser übersehen möge. Jetzt wollen wir die Momente ihrer Entscheidung, auf die es eigentlich ankommt, auseinander setzen, und jedes besonders in Erwägung ziehen.

8. Das Kausalitätsgesetz beherrscht ausnahmslos die Erfahrung (Natur) vrgl. 3.

Das Naturgesetz, dass alles, was geschieht, eine Ursache habe, dass die Kausalität dieser Ursache, d. i. die *Handlung*, da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da *entstanden*, selbst nicht immer gewesen sein kann, sondern *geschehen* sein muss, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und dass folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind; dieses Gesetz, durch welches Erscheinungen allererst eine *Natur* ausmachen und Gegenstände einer Erfahrung abgeben können, ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist abzugehen, oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen; weil man sie sonst ausserhalb aller möglichen Erfahrung setzen, dadurch aber von allen Gegenständen möglicher 571
Erfahrung unterscheiden und sie zum blossen Gedankendinge und einem Hirngespinnst machen würde.

9. Kann nun eine Handlung zugleich Naturwirkung und Wirkung aus Freiheit sein?

Ob es aber gleich hiebei lediglich nach einer Kette von Ursachen aussieht, die im Regressus zu ihren Bedingungen gar keine *absolute Totalität* verstattet, so hält uns diese Bedenklichkeit doch gar nicht auf; denn sie ist schon in der allgemeinen Beurteilung der Antinomie der Vernunft, wenn sie in der Reihe der Erscheinungen aufs Unbedingte ausgeht, gehoben worden. Wenn wir der Täuschung des transscendentalen Realismus nachgeben wollen: so bleibt weder Natur, noch

Freiheit übrig. Hier ist nur die Frage: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnotwendigkeit anerkennt, es doch möglich sei, eben dieselbe, die einerseits blosse Naturwirkung ist, doch andererseits als Wirkung aus Freiheit anzusehen, oder ob zwischen diesen zweien Arten von Kausalität ein gerader Widerspruch angetroffen werde.

10. Kausalität schliesst zwar Freiheit in der Erscheinungswelt aus (vrgl. 3 u. 8), aber

Unter den Ursachen in der Erscheinung kann sicherlich nichts sein, welches eine Reihe schlechthin und von selbst anfangen könnte. Jede Handlung, als Erscheinung, sofern sie eine Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit, oder Eräugniss, welche einen andern Zustand voraussetzt, darin die Ursache angetroffen werde, und so ist alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe, und kein Anfang, der sich von selbst zutrüge, in
572 derselben möglich. Also sind alle Handungen der Natursachen in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen, die ihre Ursachen eben so wohl in der Zeitreihe voraussetzen. Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.

11. Freiheit ist denkbar als intelligible Kausalität der Dinge an sich, deren Wirkung die empirische Kausalität ist. (vrgl. 5 u. 6).

Ist es denn aber auch notwendig, dass, wenn die Wirkungen Erscheinungen sind, die Kausalität ihrer Ursache, die (nämlich Ursache) selbst auch Erscheinung ist, lediglich empirisch sein müsse? und ist es nicht vielmehr möglich, dass, obgleich zu jeder Wirkung in der Erscheinung eine Verknüpfung mit ihrer Ursache nach Gesetzen der empirischen Kausalität, allerdings erfodert wird, dennoch diese empirische Kausalität selbst, ohne ihren Zusammenhang mit den Natursachen im mindesten zu unterbrechen, doch eine Wirkung einer nichtempirischen, sondern intelligibelen Kausalität sein könne? d. i. einer, in Ansehung der Erscheinungen, ursprünglichen Handlung einer Ursache, die also in so fern nicht Erscheinung, sondern diesem Vermögen nach intellegibel ist, ob sie gleich übrigens gänzlich, als ein Glied der Naturkette, mit zu der Sinnenwelt gezählt werden muss.

12. Wiederholung und Ausführung von 11, 5 u. 6.

Wir bedürfen des Satzes der Kausalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d. i. Ursachen in der Erscheinung, zu suchen und angeben zu können. Wenn dieses eingeräumt und durch keine Ausnahme geschwächt wird, so hat der Verstand, der bei seinem empirischen Gebrauche
573 in allen Eräugnissen nichts als Natur sieht, und dazu auch berechtigt ist, alles, was er fodern kann, und die

physischen Erklärungen gehen ihren ungehinderten Gang fort. Nun thut ihm das nicht den mindesten Abbruch, gesetzt dass es übrigens auch bloss erdichtet sein sollte, wenn man annimmt, dass unter den Naturursachen es auch welche gebe, die ein Vermögen haben, welches nur intelligibel ist, indem die Bestimmung desselben zur Handlung niemals auf empirischen Bedingungen, sondern auf blossen Gründen des Verstandes beruht, so doch, dass die Handlung in der Erscheinung von dieser Ursache allen Gesetzen der empirischen Kausalität gemäss sei. Denn auf diese Art würde das handelnde Subjekt, als *causa phaenomenon*, mit der Natur in unzertrennter Abhängigkeit aller ihrer Handlungen verkettet sein, und nur das *noumenon* dieses Subjekts (mit aller Kausalität desselben in der Erscheinung) würde gewisse Bedingungen enthalten, die, wenn man von dem empirischen Gegenstande zu dem transscendentalen aufsteigen will, als bloss intelligibel müssten angesehen werden. Denn wenn wir nur in dem, was unter den Erscheinungen die Ursache sein mag, der Naturregel folgen: so können wir darüber unbekümmert sein, was in dem transscendentalen Subjekt, welches uns empirisch unbekannt ist, für ein Grund von diesen Erscheinungen und deren Zusammenhange gedacht werde. Dieser intelligibele Grund ficht garnicht die empirischen Fragen an, sondern betrifft etwa bloss das Denken im reinen Verstande, und, obgleich die Wirkungen dieses 574
Denkens und Handelns des reinen Verstandes in den Erscheinungen angetroffen werden, so müssen diese doch nichts desto minder aus ihrer Ursache in der Erscheinung nach Naturgesetzen vollständig erklärt werden können, indem man den bloss empirischen Charakter derselben, als den obersten Erklärungsgrund, befolgt, und den intelligibelen Charakter, der die transscendentale Ursache von jenem ist, gänzlich als unbekannt vorbeigeht, ausser so fern er nur durch den empirischen als das sinnliche Zeichen desselben angegeben wird. Lasst uns dieses auf Erfahrung anwenden. Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Kausalität unter empirischen Gesetzen stehen muss. Als eine solche muss er demnach auch einen empirischen Charakter haben, so wie alle andere Naturdinge. Wir bemerken denselben durch Kräfte und Vermögen, die er in seinen Wirkungen äussert. Bei der leblosen, oder bloss tierisch belebten Natur, finden wir keinen Grund, irgend ein Vermögen uns anders als bloss

13. Wir sind uns im Hinblick auf Verstand u. Vernunft bewusst, intelligible Gegenstände zu sein.

sinnlich bedingt zu denken. Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception, und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloss
575 intelligibeler Gegenstand, weil die Handlnng derselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen diese Vermögen Verstand und Vernunft, vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloss nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.

14. In der Vernunft und ihrem „Soll“ ist eine besondere Kausalität gegeben, welche

Dass diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den *Imperativen* klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das *Sollen* drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders *sein soll*, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist; ja das Sollen, wenn man bloss den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein blosser Begriff ist; da hingegen von einer blossen Naturhandlung
576 der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muss. Nun muss die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn sie auf das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viel Naturgründe sein, die mich zum *Wollen* antreiben, noch so viel sinnliche Anreitze, so können sie nicht das *Sollen* hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem

dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maass und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt. Es mag ein Gegenstand der blossen Sinnlichkeit (das Angenehme) oder auch der reinen Vernunft (das Gute) sein: so gibt die Vernunft nicht demjenigen Grunde, der empirisch gegeben ist, nach, und folgt nicht der Ordnung der Dinge, so wie sie sich in der Erscheinung darstellen, sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirischen Bedingungen hinein passt, und nach denen sie sogar Handlungen für notwendig erklärt, die doch **nicht geschehen sind** und vielleicht nicht geschehen werden, von allen aber gleichwohl voraussetzt, dass die Vernunft in Beziehuug auf sie Kausalität haben könne; denn, ohne das, würde sie nicht von ihren Ideen Wirkungen in der Erfahrung erwarten.

Nun lasst uns hierbei stehen bleiben und es wenigstens
als möglich annehmen: die Vernunft habe wirklich Kau- 577
salität in Ansehung der Erscheinungen: so muss sie, so sehr sie auch Vernunft ist, dennoch einen empirischen Charakter von sich zeigen, weil jede Ursach eine Regel voraussetzt, darnach gewisse Erscheinungen als Wirkungen folgen, und jede Regel eine Gleichförmigkeit der Wirkungen erfodert, die den Begriff der Ursache (als eines Vermögens) gründet, welchen wir, so fern er aus blossen Erscheinungen erhellen muss, seinen empirischen Charakter heissen können, der beständig ist, indessen die Wirkungen, nach Verschiedenheit der begleitenden und zum Teil einschränkenden Bedingungen, in veränderlichen Gestalten erscheinen.

15. in der Erscheinungswelt als empirischer Charakter des Menschen erscheint; diesem und den mitwirkenden Ursachen gemäss sind alle Handlungen des Menschen empirisch nach dem Kausalitätsgesetze bestimmt (vrgl. 5, 6, 11, 12), während

So hat denn jeder Mensch einen empirischen Charakter seiner Willkür, welcher nichts anders ist, als eine gewisse Kausalität seiner Vernunft, so fern diese an ihren Wirkungen in der Erscheinung eine Regel zeigt, darnach man die Vernunftgründe und die Handlungen derselben nach ihrer Art und ihren Graden abnehmen, und die subjektiven Principien seiner Willkür beurteilen kann. Weil dieser empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an die Hand gibt, gezogen werden muss: so sind alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner
Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so 578

würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich *beobachten*, und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.

16. in praktischer Beziehung eine ganz andere Ordnung herrscht, nämlich die der Vernunft, deren Kausalität nicht der Zeit unterworfen ist, daher nicht entsteht, u. unbedingt u. frei ist. (vrgl. 5, 6, 11, 12, 14), während

Wenn wir aber eben dieselben Handlungen in Beziehung auf die Vernunft erwägen, und zwar nicht die spekulative, um jene ihrem Ursprunge nach zu *erklären*, sondern ganz allein, so fern die Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu *erzeugen*; mit einem Worte, vergleichen wir sie mit dieser in *praktischer* Absicht, so finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung, als die Naturordnung ist. Denn da *sollte* vielleicht alles das *nicht geschehen sein*, was doch nach dem Naturlaufe *geschehen ist*, und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen musste. Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, dass die Ideen der Vernunft wirklich Kausalität in Ansehung der Handungen der Menschen, als Erscheinungen, bewiesen haben, und dass sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren.

579 Gesetzt nun, man könnte sagen: die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinung; könnte da wohl die Handlung derselben frei heissen, da sie im empirischen Charakter derselben (der Sinnesart) ganz genau bestimmt und notwendig ist? Dieser ist wiederum im intelligibelen Charakter (der Denkungsart) bestimmt. Die letztere kennen wir aber nicht, sondern bezeichnen sie durch Erscheinungen, welche eigentlich nur die Sinnesart (empirischen Charakter) unmittelbar zu erkennen geben*). Die Handlung nun, so fern sie der Denkungsart, als ihrer Ursache beizumessen ist, erfolgt

*) Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld, bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der blossen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit *(merito fortunae)* zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten.

dennoch daraus gar nicht nach empirischen Gesetzen, d. i. so, dass die Bedingungen der reinen Vernunft, sondern nur so, dass deren Wirkungen in der Erscheinung des inneren Sinnes *vorhergehen*. Die reine Vernunft, als ein bloss intelligibeles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen. Die Kausalität der Vernunft im intelligibelen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen. Denn sonst würde sie selbst dem 580
Naturgesetz der Erscheinungen, so fern es Kausalreihen der Zeit nach bestimmt, unterworffen sein, und die Kausalität wäre alsdenn Natur, und nicht Freiheit. Also werden wir sagen können: wenn Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann; so ist sie ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt. Denn die Bedingung, die in der Vernunft liegt, ist nicht sinnlich, und fängt also selbst nicht an. Demnach findet alsdenn dasjenige statt, was wir in allen empirischen Reihen vermissten: dass die *Bedingung* einer successiven Reihe von Begebenheiten selbst unbedingt sein konnte. Denn hier ist die Bedingung ausser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibelen) und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch vorhergehende Ursache unterworfen.

17. ihre Handlungen als Erscheinungen durchweg dem Kausalitätsgesetz unterworfen sind und daher nicht schlechthin von selbst anfangen können (vrgl. 5, 6, 11, 12, 15) während

Gleichwohl gehört doch eben dieselbe Ursache in einer andern Beziehung auch zur Reihe der Erscheinungen. Der Mensch ist selbst Erscheinung. Seine Willkür hat einen empirischen Charakter, der die (empirische) Ursache aller seiner Handlungen ist. Es ist keine der Bedingungen, die den Menschen diesem Charakter gemäss bestimmen, welche nicht in der Reihe der Naturwirkungen enthalten wäre und dem Gesetze derselben gehorchte, nach welchem gar keine empirisch unbedingte Kausalität von dem, was in der Zeit geschieht, angetroffen wird. Daher kann keine gegebene Handlung (weil sie nur als Erscheinung wahrgenommen werden kann) schlechthin von selbst 581
anfangen. Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, dass vor demjenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Kausalität, keine Zeitfolge statt, und auf

18. die Vernunft der Zeit nicht unterworfen ist, sondern jede Handlung frei aus sich selbst heraus bestimmt.

(vgl. 5, 6, 11, 12, 14, 16). sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligibelen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligibelen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen, durch äussere oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu sein, und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Ursache der Erscheinungen zu
582 sein,) sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so, dass in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verstattet, indessen dass doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann.

19. Beispiel aus der Erfahrung für diese Theorie.

Um das regulative Princip der reinen Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauche desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen (denn dergleichen Beweise sind zu den transscendentalen Behauptungen untauglich), so nehme man eine willkürliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht, und darauf beurteilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, aufsucht, zum Teil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt; wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht lässt. In allem diesem verfährt

man, wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung.
Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu 583
sein glaubt: so tadelt man nichts desto weniger den Thäter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfliessenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorher geführten Lebenswandels, denn man setzt voraus, man könne es gänzlich bei Seite setzen, wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. Dieser Tadel gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen, unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen, anders habe bestimmen können und sollen. Und zwar siehet man die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloss wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, wenn gleich die sinnlichen Triebfedern gar nicht dafür, sondern wohl gar dawider wären; die Handlung wird seinem intelligibelen Charakter beigemessen, er hat jetzt, in dem Augenblicke, da er lügt, gänzlich Schuld; mithin war die Vernunft, unerachtet aller empirischen Bedingungen der That, völlig frei, und ihrer Unterlassung ist diese gänzlich beigemessen.

20. Das Beispiel beweist, dass man gewöhnlich annimmt, die Vernunft habe eine von der Zeit unabhängige, unbedingte Kausalität (Freiheit) (vrgl. 5, 6, 11, 12, 14, 16, 18).

Man siehet diesem zurechnenden Urteil es leicht an, dass man dabei in Gedanken habe, die Vernunft werde durch alle jene Sinnlichkeit gar nicht afficirt, sie verändere
sich nicht (wenn gleich ihre Erscheinungen, nämlich die 584
Art, wie sie sich in ihren Wirkungen zeigt, sich verändern), in ihr gehe kein Zustand vorher, der den folgenden bestimme, mithin gehöre sie gar nicht in die Reihe der sinnlichen Bedingungen, welche die Erscheinungen nach Naturgesetzen notwendig machen. Sie, die Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit, und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in Ansehung desselben. Daher kann man nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibeler Charakter würde einen andern empirischen

21. Die Frage nach dem Grunde des

intelligiblen Charakters ist für uns nicht beantwortbar.

gegeben haben, und wenn wir sagen, dass unerachtet seines ganzen, bis dahin geführten, Lebenswandels, der Thäter die Lüge doch hätte unterlassen können, so bedeutet dieses nur, dass sie unmittelbar unter der Macht der Vernunft stehe, und die Vernunft in ihrer Kausalität keinen Bedingungen der Erscheinung und des Zeitlaufs unterworfen ist, der Unterschied der Zeit auch zwar einen Hauptunterschied der Erscheinungen respektive gegen einander, da diese aber keine Sachen, mithin auch nicht Ursachen an sich selbst sind, keinen Unterschied der Handlung in Beziehung auf die Vernunft machen könne.

385 Wir können also mit der Beurteilung freier Handlungen, in Ansehung ihrer Kausalität, nur bis an die intelligibele Ursache, aber nicht über dieselbe hinaus kommen; wir können erkennen, dass sie frei, d. i. von der Sinnlichkeit unabhängig bestimmt, und, auf solche Art, die sinnlich unbedingte Bedingung der Erscheinungen sein könne. Warum aber der intelligibele Charakter gerade diese Erscheinungen und diesen empirischen Charakter unter vorliegenden Umständen gebe, das überschreitet so weit alles Vermögen unserer Vernunft es zu beantworten, ja alle Befugniss derselben nur zu fragen, als ob man früge: woher der transscendentale Gegenstand unserer äusseren sinnlichen Anschauung gerade nur Anschauung im Raume und nicht irgend eine andere gebe. Allein die Aufgabe, die wir aufzulösen hatten, verbindet uns hiezu gar nicht, denn sie war nur diese: ob Freiheit der Naturnotwendigkeit in einer und derselben Handlung widerstreite, und diese haben wir hinreichend beantwortet, da wir zeigten, dass, da bei jener eine Beziehung auf eine ganz andere Art von Bedingungen möglich ist, als bei dieser, das Gesetz der letzteren die erstere nicht afficire, mithin beide von einander unabhängig und durch einander ungestört stattfinden können.

22. Wirklichkeit und Möglichkeit der Freiheit hat nicht bewiesen werden sollen und können, sondern nur, dass

Man muss wohl bemerken: dass wir hiedurch nicht die **Wirklichkeit** der Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer
586 Sinnenwelt enthalten, haben darthun wollen. Denn, ausser dass dieses gar keine transscendentale Betrachtung, die bloss mit Begriffen zu thun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Er-

fahrungsgesetzen gedacht werden muss, schliessen können. Ferner haben wir auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit beweisen wollen; denn dieses wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität, aus blossen Begriffen *a priori*, die Möglichkeit erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als transscendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt, dabei sich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Gesetzen, welche sie dem empirischen Gebrauche des Verstandes vorschreibt, verwickelt. Dass nun diese Antinomie auf einem blossen Scheine beruhe, und, dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, dass war das Einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war.

sie der Kausalität der Natur nicht widerstreite.

IV. Auflösung der kosmologischen Idee 587 f.

von der Totalität der Abhängigkeit der Erscheinungen, ihrem Dasein nach überhaupt.

In der vorigen Nummer betrachteten wir die Veränderungen der Sinnenwelt in ihrer dynamischen Reihe, da eine jede unter einer andern[1]), als ihrer Ursache, steht. Jetzt dient uns diese Reihe der Zustände nur zur Leitung, um zu einem Dasein zu gelangen, das die höchste Bedingung alles Veränderlichen sein könne, nämlich dem notwendigen Wesen. Es ist hier nicht um die unbedingte Kausalität, sondern um die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun. Also ist die Reihe welche wir vor uns haben, eigentlich nur die von Begriffen, und nicht von Anschauungen, in so fern die eine die Bedingung der andern ist.

1. Unterschied zwischen der vorigen Nummer u. dieser.

Man siehet aber leicht: dass, da alles in dem Inbegriffe der Erscheinungen veränderlich, mithin im Dasein bedingt ist, es überall in der Reihe des abhängigen Daseins kein unbedingtes Glied geben könne, dessen Existenz schlechthin notwendig wäre, und dass also, wenn Erscheinungen Dinge an sich selbst wären, eben darum aber ihre Bedingung mit dem Bedingten jederzeit zu einer und derselben Reihe der Anschauungen gehörete, ein notwendiges Wesen, als Bedingung des Daseins der Erscheinungen der Sinnenwelt, niemals stattfinden könnte. 588

2. Wenn α. die Erscheinungen Dinge an sich wären,

[1]) sc. Veränderung.

β. es sich um einen mathematischen Regressus handelte, so würde ein notwendiges Wesen nicht möglich sein, da man nie aus der empirischen Reihe der Bedingungen herauskommen könnte.

Es hat aber der dynamische Regressus dieses Eigentümliche und Unterscheidende von dem mathematischen an sich: dass, da dieser es eigentlich nur mit der Zusammensetzung der Teile zu einem Ganzen, oder der Zerfällung eines Ganzen in seine Teile, zu thun hat, die Bedingungen dieser Reihe immer als Teile derselben, mithin als gleichartig, folglich als Erscheinungen angesehen werden müssen, anstatt dass in jenem Regressus, da es nicht um die Möglichkeit eines ungedingten Ganzen aus gegebenen Teilen, oder eines unbedingten Teils zu einem gegebenen Ganzen, sondern um die Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseins der Substanz selbst von der notwendigen zu thun ist, die Bedingung nicht eben notwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen dürfe.

3. Jetzt aber ist es möglich, alle Dinge der Sinnenwelt als zufällig anzusehen, zugleich aber die ganze Reihe derselben als abhängig von einer intelligiblen Bedingung, dem notwendigen Wesen.

Also bleibt uns, bei der vor uns liegenden scheinbaren Antinomie, noch ein Ausweg offen, da nämlich alle beide einander widerstreitende Sätze in verschiedener Beziehung zugleich wahr sein können, so, dass alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer nur empirischbedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe auch eine nichtempirische Bedingung, d. i. ein unbedingt notwendiges Wesen stattfinde. Denn dieses würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe als ein Glied derselben (nicht einmal als das oberste Glied)
589 gehören, und auch kein Glied der Reihe empirischunbedingt machen, sondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empirischbedingten Dasein lassen. Darin würde sich also diese Art, ein unbedingtes Dasein den Erscheinungen zum Grunde zu legen, von der empirischunbedingten Kausalität (der Freiheit), im vorigen Artikel, unterscheiden, dass bei der Freiheit das Ding selbst, als Ursache (*substantia phaenomenon*), dennoch in die Reihe der Bedingungen gehörete, und nur seine Kausalität als intelligibel gedacht wurde, hier aber das notwendige Wesen ganz ausser der Reihe der Sinnenwelt (als *ens extramundanum*) und bloss intelligibel gedacht werden müsste, wodurch allein es verhütet werden kann, dass es nicht selbst dem Gesetze der Zufälligkeit und Abhängigkeit aller Erscheinungen unterworfen werde.

4. Letzteres würde ganz intelligibel sein, während bei der Freiheit der Träger derselben zu den Erscheinungen gehörte.

5. Die Antinomie als regulatives Princip (Wiederholung von 3).

Das regulative Princip der Vernunft ist also in Ansehung dieser unserer Aufgabe: dass alles in der Sinnenwelt empirischbedingte Existenz habe, und dass es überall in ihr in Ansehung keiner Eigenschaft eine

unbedingte Notwendigkeit gebe: dass kein Glied der Reihe von Bedingungen sei, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und nichts uns berechtige, irgend ein Dasein von einer Bedingung ausserhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, gleichwohl aber dadurch gar nicht in Abrede zu ziehen, dass nicht die ganze 590
Reihe in irgend einem intelligibelen Wesen (welches darum von aller empirischen Bedingnng frei ist, und vielmehr den Grund der Möglichkeit aller dieser Erscheinungen enthält,) gegründet sein könne.

6. Hier soll nicht Wirklichkeit oder Möglichkeit das notwendigen Wesens nachgewiesen werden, sondern nur, dass beide Behauptungen der Antinomie wahr sein können.

Es ist aber hiebei gar nicht die Meinung, das unbedingtnotwendige Dasein eines Wesens zu beweisen, oder auch nur die Möglichkeit einer bloss intelligibelen Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt hierauf zu gründen, sondern nun eben so, wie wir die Vernunft einschränken, dass sie nicht den Faden der empirischen Bedingungen verlasse, und sich in transscendente und keiner Darstellung *in concreto* fähige Erklärungsgründe verlaufe, also auch, andererseits, das Gesetz des bloss empirischen Verstandesgebrauchs dahin einzuschränken, dass es nicht über die Möglichkeit der Dinge überhaupt entscheide. und das Intelligibele, ob es gleich von uns zur Erklärung der Erscheinungen nicht zu gebrauchen ist, darum nicht für unmöglich erkläre. Es wird also dadurch nur gezeigt, dass die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer (empirischen) Bedingungen, ganz wohl mit der willkürlichen Voraussetzung einer notwendigen, ob zwar bloss intelligibelen Bedingung zusammen bestehen könne, also kein wahrer Widerspruch zwischen diesen Behauptungen anzutreffen sei, mithin sie beiderseits wahr sein können. Es mag immer ein solches schlechthinnotwendiges Verstandeswesen an sich unmöglich sein, so kann dieses doch aus der allgemeinen Zufälligkeit und 591
Abhängigkeit alles dessen, was zur Sinnenwelt gehört, imgleichen aus dem Princip, bei keinem einzigen Gliede derselben, sofern es zufällig ist, aufzuhören und sich auf eine Ursache ausser der Welt zu berufen, keinesweges geschlossen werden. Die Vernunft geht ihren Gang im empirischen und ihren besonderen Gang im transscendentalen Gebrauche.

7. Die Antinomie wird nur dadurch gelöst, dass man ausser der Erscheinungswelt noch ein notwendiges Wesen annimmt, wodurch aber der Regressus in der Reihe der zufälligen Erscheinungen nicht begrenzt wird. (vrgl. 3 u. 5).

[1])Die Sinnenwelt enthält nichts als Erscheinungen, diese aber sind blosse Vorstellungen, die immer wiederum sinnlich bedingt sind, und, da wir hier niemals Dinge an sich selbst zu unseren Gegenständen haben, so ist nicht zu verwundern, dass wir niemals berechtigt sein, von einem Gliede der empirischen Reihen, welches es auch sei, einen Sprung ausser dem Zusammenhange der Sinnlichkeit zu thun, gleich als wenn es Dinge an sich selbst wären, die ausser ihrem transscendentalen Grunde existireten, und die man verlassen könnte, um die Ursache ihres Daseins ausser ihnen zu suchen; welches bei zufälligen Dingen allerdings endlich geschehen müsste, aber nicht bei blossen Vorstellungen von Dingen, deren Zufälligkeit selbst nur Phänomen ist, und auf keinen anderen Regressus, als denjenigen, der die Phänomena bestimmt, d. i. der empirisch ist, führen kann. Sich aber einen intelligibelen Grund der Erscheinungen, d. i. der Sinnenwelt, und denselben befreit von der Zufälligkeit der letzteren, denken, ist weder dem uneingeschränkten empirischen Regressus in der Reihe der
592 Erscheinungen, noch der durchgängigen Zufälligkeit derselben entgegen. Das ist aber auch das Einzige, was wir zu Hebung der scheinbaren Antinomie zu leisten hatten, und was sich nur auf diese Weise thun liess. Denn ist die jedesmalige Bedingung zu jedem Bedingten (dem Dasein nach) sinnlich, und eben darum zur Reihe gehörig, so ist sie selbst wiederum bedingt (wie die Antithesis der vierten Antinomie es ausweiset). Es musste also entweder ein Widerstreit mit der Vernunft, die das Unbedingte fodert, bleiben, oder dieses ausser der Reihe in dem Intelligibelen gesetzt werden, dessen Notwendigkeit keine empirische Bedingung erfodert, noch verstattet, und also, respektive auf Erscheinungen, unbedingt notwendig ist.

8. Ein notwendiges intelligibles Wesen und durchgängige Zufälligkeit der Erschei-

Der empirische Gebrauch der Vernunft (in Ansehung der Bedingungen des Daseins in der Sinnenwelt) wird durch die Einräumung eines bloss intelligibelen Wesens nicht afficirt, sondern geht nach dem Princip der durchgängigen Zufälligkeit von empirischen Bedingungen zu

[1]) 7 scheint mir eine früher selbstständige Reflexion oder ein späterer Zusatz zu sein, denn sein Inhalt widerstreitet 2 α, wonach es, wenn Erscheinungen Dinge an sich wären, ein notwendiges Wesen als ihre Bedingung nicht geben könnte, während man nach 7 gerade bei Dingen an sich die unbedingt-notwendige Ursache ihres Daseins ausser ihnen suchen müsste.

nungen schliessen sich nicht aus (vrgl. 3, 5, 7).

höheren, die immer eben sowohl empirisch sein. Eben so wenig schliesst aber auch dieser regulative Grundsatz die Annehmung einer intelligibelen Ursache, die nicht in der Reihe ist, aus, wenn es um den reinen Gebrauch (in Ansehung der Zwecke) zu thun ist. Denn da bedeutet jene nur den für uns bloss transscendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt, dessen, von allen Bedingungen der letzteren unabhängiges und in Ansehung dieser unbedingtnotwendiges, Dasein der unbegrenzten Zufälligkeit der 593
ersteren, und darum auch dem nirgend geendigten Regressus in der Reihe empirischer Bedingungen, gar nicht entgegen ist.

Schlussanmerkung zur ganzen Antinomie der reinen Vernunft. g.

Die vierte Antinomie nötigt zu der Annahme intelligibler Gegenstände; ob von denselben etwas erkennbar ist, soll das dritte Hauptstück untersuchen.

So lange wir mit unseren Vernunftbegriffen bloss die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt, und was in Ansehung ihrer der Vernunft zu Diensten geschehen kann, zum Gegenstand haben: so sind unsere Ideen zwar transscendental, aber doch k o s m o l o g i s c h. So bald wir aber das Unbedingte (um das es doch eigentlich zu thun ist) in demjenigen setzen, was ganz ausserhalb der Sinnenwelt, mithin ausser aller möglichen Erfahrung ist, so werden die Ideen t r a n s s c e n d e n t; sie dienen nicht bloss zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs (der immer eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee bleibt), sondern sie trennen sich davon gänzlich, und machen sich selbst Gegenstände, deren Stoff nicht aus Erfahrung genommen, deren objektive Realität auch nicht auf der Vollendung der empirischen Reihe, sondern auf reinen Begriffen *a priori* beruht. Dergleichen transscendente Ideen haben einen bloss intelligibelen Gegenstand, welchen als ein transscendentales Objekt, von dem man übrigens nichts weiss, zuzulassen, allerdings erlaubt ist, wozu aber, um es als ein durch seine unterscheidende und innere Prädikate bestimmbares Ding zu denken, wir weder Gründe der 594
Möglichkeit (als unabhängig von allen Erfahrungsbegriffen), noch die mindeste Rechtfertigung, einen solchen Gegenstand anzunehmen, auf unserer Seite haben, und welches daher ein blosses Gedankending ist. Gleichwohl dringt uns, unter allen kosmologischen Ideen, diejenige, so die

vierte Antinomie veranlasste, diesen Schritt zu wagen. Denn das in sich selbst ganz und gar nicht gegründete, sondern stets bedingte, Dasein der Erscheinungen fodert uns auf: uns nach etwas von allen Erscheinungen Unterschiedenem, mithin einem intelligibelen Gegenstande umzusehen, bei welchem diese Zufälligkeit aufhöre. Weil aber, wenn wir uns einmal die Erlaubniss genommen haben, ausser dem Felde der gesamten Sinnlichkeit eine für sich bestehende Wirklichkeit anzunehmen, Erscheinungen nur als zufällige Vorstellungsarten intelligibeler Gegenstände, von solchen Wesen, die selbst Intelligenzen sind, anzusehen sind: so bleibt uns nichts anders übrig, als die Analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntniss haben, doch irgend einigen Begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung sein sollen, die Rede ist, so werden wir ihre Kenntniss aus dem, was an sich notwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen. Daher nötigt uns der erste Schritt, den wir ausser der Sinnenwelt thun,
595 unsere neue Kenntniss von der Untersuchung des schlechthinnotwendigen Wesens anzufangen, und von den Begriffen desselben die Begriffe von allen Dingen, so fern sie bloss intelligibel sind, abzuleiten, und diesen Versuch wollen wir in dem folgenden Hauptstücke anstellen.

Des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik

drittes Hauptstück.

Das Ideal der reinen Vernunft.

Ester Abschnitt.

I. Von dem Ideal überhaupt.

a. Kategorien, Ideen und Ideal.

Wir haben oben gesehen, dass durch reine Verstandesbegriffe, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, gar keine Gegenstände können vorgestellet werden,

weil die Bedingungen der objektiven Realität derselben fehlen, und nichts, als die blosse Form des Denkens in ihnen angetroffen wird. Gleichwohl können sie *in concreto* dargestellet werden, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet; denn an ihnen haben sie eigentlich den Stoff zum Erfahrungsbegriffe, der nichts als ein Verstandesbegriff *in concreto* ist. Ideen aber sind noch weiter von der objektiven Realität entfernt, als Kategorien; denn es kann keine Erscheinung gefunden werden, an der sie sich *in concreto* vorstellen liessen. Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche 596
empirische Erkenntniss zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirische mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen.

Aber noch weiter, als die Idee, scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das Ideal nenne, und worunter ich die Idee nicht bloss *in concreto*, sondern *in individuo*, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding, verstehe.

b. Ideal ist dasselbe, was Plato eine Idee des göttlichen Verstandes nannte.

Die Menschheit, in ihrer ganzen Vollkommenheit, enthält nicht allein die Erweiterung aller zu dieser Natur gehörigen wesentlichen Eigenschaften, welche unseren Begriff von derselben ausmachen, bis zur vollständigen Kongruenz mit ihren Zwecken, welches unsere Idee der vollkommenen Menschheit sein würde, sondern auch alles, was ausser diesem Begriffe zu der durchgängigen Bestimmung der Idee gehöret; denn von allen entgegengesetzten Prädikaten kann sich doch nur ein einziges zu der Idee des vollkommensten Menschen schicken. Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung.

c. Die Verkörperungen der moralischen Begriffe sind Ideale.

Ohne uns aber so weit zu versteigen, müssen wir 597
gestehen, dass die menschliche Vernunft nicht allein Ideen, sondern auch Ideale enthalte, die zwar nicht, wie die Platonischen, schöpferische, aber doch praktische Kraft (als regulative Principien) haben, und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen. Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches

(Lust oder Unlust) zum Grunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Princips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt, (also wenn man bloss auf ihre Form Acht hat,) gar wohl zum Beispiel reiner Vernunftbegriffe dienen. Tugend, und mit ihr, menschliche Weisheit in ihrer ganzen Reinigkeit, sind Ideen. Aber der Weise (des Stoikers) ist ein Ideal, d. i. ein Mensch, der bloss in Gedanken existirt, der aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruirt. So wie die Idee die Regel gibt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes, und wir haben kein anderes Richtmaass unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurteilen, und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können. Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaass
598 der Vernunft ab, die des Begriffes von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen. Das Ideal aber in einem Beispiele, d. i. in der Erscheinung, realisiren wollen, wie etwa den Weisen in einem Roman, ist unthunlich, und hat überdem etwas Widersinnisches und wenig Erbauliches an sich, indem die natürlichen Schranken, welche der Vollständigkeit in der Idee kontinuirlich Abbruch thun, alle Illusion in solchem Versuche unmöglich und dadurch das Gute, das in der Idee liegt, selbst verdächtig und einer blossen Erdichtung ähnlich machen.

d. Unterschied zwischen Ideal und Monogramm der Einbildungskraft.

So ist es mit dem Ideale der Vernunft bewandt, welches jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen und zur Regel und Urbilde, es sei der Befolgung, oder Beurteilung, dienen muss. Ganz anders verhält es sich mit denen Geschöpfen der Einbildungskraft, darüber sich niemand erklären und einen verständlichen Begriff geben kann, gleichsam Monogrammen[1]), die nur einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge

[1]) Nicht zu verwechseln mit den Schemata, welche oben (S. 181) auch Monogramme der Einbildungskraft genannt wurden; beidemal liegt aber dieselbe Thatsache zu Grunde, dass nämlich keine Anschauung einen Begriff (dort die Kategorie, hier die dem Maler vorschwebende, nicht völlig ins Anschauliche übersetzte Idee) ganz wiedergeben kann.

sind, welche mehr eine im Mittel verschiedener Erfahrungen gleichsam schwebende Zeichnung, als ein bestimmtes Bild ausmachen, dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben, und die ein nicht mitzuteilendes Schattenbild ihrer Produkte oder auch Beurteilungen sein sollen. Sie können, obzwar nur uneigentlich, Ideale der Sinnlichkeit genannt werden, weil sie das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen sein sollen, und gleichwohl keine der Erklärung 599
und Prüfung fähige Regel abgeben.

Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist dagegen die durchgängige Bestimmung nach Regeln *a priori*; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Principien durchgängig bestimmbar sein soll, obgleich dazu die hinreichenden Bedingungen in der Erfahrung mangeln und der Begriff selbst also transscendent ist.

[1]) Des dritten Hauptstüs

zweiter Abschnitt.

Von dem transscendentalen Ideal II.

(*Prototypon transscendentale.*)

a. Der Grundsatz der Be-

Ein jeder Begriff ist in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt, und steht

[1]) In diesem Abschnitt wird die metaphysische Deduktion der dritten dialektischen Idee (Theologie) aus dem disjunktiven Schluss ins Werk gesetzt. Alles ist hier äusserst gezwungen und deshalb teilweise sogar schwer verständlich; alles was sich an den Begriff des „transscendentalen Ideals“ als solchen anknüpft, ist für die Wissenschaft von absolut keinem Wert und verdankt nur systematischen Spielereien seine Entstehung. — Obwohl Kant eine Zeit lang die Theologie auf die Kategorie der Kausalität bezogen hatte, bestand für ihn doch schon früh eine Verbindung zwischen dem Gottesbegriff und der Wechselwirkung. An verschiedenen Stellen seiner früheren Schriften erklärt er die Wechselwirkung in der Welt als nur unter der Bedingung begreiflich, dass Gott selbst in der Wechselwirkung wirkt, und zwar dadurch dass er nicht nur die existentiam, sondern auch die essentiam (=Wesen und Möglichkeit) der Substanzen schafft. Auf letzteren Gedanken ist der „einzig mögliche Beweisgrund“ des Daseins Gottes gegründet, den Kant entdeckt haben will, und der darin besteht, dass ohne ein ens realissimum nicht einmal Mögliches denkbar ist, dass vielmehr selbst alles Mögliche (geschweige denn das Wirkliche) nur durch Beschränkung des ens realissimum entsteht. Dieser Gedanke bildete in früheren Schriften Kants (nova dilucidatio, Beweisgrund, Pölitzsche Metaphysik) die Grundlage eines dogmatischen Gottesbeweises, hier in der „Kritik“ ist er zu der Grundlage der

stimmbarkeit der Begriffe betrachtet nur die logische Form der Begriffe.

unter dem Grundsatze der **Bestimmbarkeit**; dass nur eines, von jeden zween einander kontradiktorisch-entgegengesetzten Prädikaten, ihm zukommen könne, welcher auf dem Satze des Widerspruchs beruht, und daher ein bloss logisches Princip ist, das von allem Inhalte der Erkenntniss abstrahirt, und nichts, als die logische Form derselben vor Augen hat.

b. Der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung der Dinge betrachtet dieselben im Verhältniss zu der gesamten Möglichkeit.

Ein jedes **Ding** aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatze der **durchgängigen Bestimmung**, nach welchem ihm von **allen möglichen Prädikaten der Dinge**, so fern sie mit ihren
600 Gegenteilen verglichen werden, eines zukommen muss. Dieses beruht nicht bloss auf dem Satze des Widerspruchs; denn es betrachtet ausser dem Verhältniss zweier einander widerstreitenden Prädikate, jedes Ding noch im Verhältniss auf die **gesamte Möglichkeit**, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt, und, indem es solche als Bedingung *a priori* voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite*). Das Principium der durchgängigen Bestimmung betrifft also den Inhalt und nicht bloss die logische Form. Es ist der Grundsatz der Synthesis aller Prädikate, die den vollständigen Begriff von einem Dinge machen

*) Es wird also durch diesen Grundsatz jedes Ding auf ein gemeinschaftliches Korrelatum, nämlich die gesamte Möglichkeit bezogen, welche, wenn sie (d. i. der Stoff zu allen möglichen Prädikaten) in der Idee eines einzigen Dinges angetroffen würde, eine Affinität alles Möglichen durch die Identität des Grundes der durchgängigen Bestimmung desselben beweisen würde. Die **Bestimmbarkeit** eines jeden **Begriffs** ist der **Allgemeinheit** (*universalitas*) des Grundsatzes der Ausschliessung eines Mittleren zwischen zweien entgegengesetzten Prädikaten, die **Bestimmung** aber eines **Dinges** der **Allheit** (*universitas*) oder dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate untergeordnet.

metaphysischen Deduktion der Gottesidee degradirt, beruht aber auch hier wunderbarer Weise immer noch auf einer notwendigen Idee der menschlichen Vernunft und führt einen unvermeidlichen dialektischen Schein mit sich. Nur wenn man die Bedeutung richtig einsieht, welche dieser Gedanke für Kant in der vorkritischen Zeit hatte und in der kritischen teilweise behielt, kann man begreifen, wie er auf die unglückliche Idee kommen konnte, die Theologie aus dem disjunktiven Schluss abzuleiten. — Auch die dritte dialektische Idee hatte Kant früher, bevor er sich endgültig zu dem Princip und den Folgen der transscendentalen Deduktion bekannte, der Kategorientafel gemäss specialisirt. In der „Kritik" ist hier jedoch jede Beziehung auf die Kategorien unterblieben. Das Nähere s. in Adickes, Kants Systematik, S. 109—11.

sollen, und nicht bloss der analytischen Vorstellung, durch eines zweier entgegengesetzten Prädikate, und enthält eine transscendentale Voraussetzung, nämlich die der 601
Materie zu aller Möglichkeit, welche *a priori* die *Data* zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll.

c. Wiederholung von b.

Der Satz: alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet nicht allein, dass von jedem Paare einander entgegengesetzter gegebenen, sondern auch von allen möglichen Prädikaten ihm immer eines zukomme; es werden durch diesen Satz nicht bloss Prädikate unter einander logisch, sondern das Ding selbst mit dem Inbegriffe aller möglichen Prädikate transscendental verglichen. Er will so viel sagen, als: um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals *in concreto* seiner Totalität nach darstellen können, und gründet sich also auf eine Idee, welche lediglich in der Vernunft ihren Sitz hat, die dem Verstande die Regel seines vollständigen Gebrauchs vorschreibt.

d. Die durchgängige Bestimmung beruht auf einer Idee u. kann daher in Wirklichkeit nie dargestellt werden.

e. Diese Idee (von dem Inbegriff aller Möglichkeit) ist das Ideal der Vernunft.

Ob nun zwar diese Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit, so fern er als Bedingung der durchgängigen Bestimmung eines jeden Dinges zum Grunde liegt, in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter, als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, dass diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstosse, die als abgeleitet durch andere schon gegeben sind, oder neben einander 602
nicht stehen können, und dass sie sich bis zu einem durchgängig *a priori* bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, der durch die blosse Idee durchgängig bestimmt ist, mithin ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muss.

f. Realität u. Negation.

Wenn wir alle mögliche Prädikate nicht bloss logisch, sondern transscendental, d. i. nach ihrem Inhalte, der an ihnen *a priori* gedacht werden kann, erwägen, so finden wir, dass durch einige derselben ein Sein, durch andere ein blosses Nichtsein vorgestellet wird. Die logische Verneinung, die lediglich durch das Wörtchen: Nicht, angezeigt wird, hängt eigentlich niemals einem Begriffe, sondern nur dem Verhältnisse desselben zu

einem andern im Urteile an, und kann also dazu bei weitem nicht hinreichend sein, einen Begriff in Ansehung seines Inhalts zu bezeichnen. Der Ausdruck: Nichtsterblich, kann gar nicht zu erkennen geben, dass dadurch ein blosses Nichtsein am Gegenstande vorgestellet werde, sondern lässt allen Inhalt unberührt. Eine transscendentale Verneinung bedeutet dagegen das Nichtsein an sich selbst, dem die transscendentale Bejahung entgegengesetzt wird, welche ein etwas ist, dessen Begriff an sich selbst schon ein Sein ausdrückt, und daher Realität (Sachheit) genannt wird, weil durch sie allein und so weit sie reicht, Gegenstände etwas (Dinge) sind, die
603 entgegenstehende Negation hingegen einen blossen Mangel bedeutet, und, wo diese allein gedacht wird, die Aufhebung alles Dinges vorgestellt wird.

g. Negation ist nicht ohne entsprechende Realität möglich.

Nun kann sich niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne dass er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniss machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von der Armut, weil er den Wohlstand nicht kennt*). Der Unwissende hat keinen Begriff von seiner Unwissenheit, weil er keinen von der Wissenschaft hat u. s. w. Es sind also auch alle Begriffe der Negationen abgeleitet, und die Realitäten enthalten die *data* und so zu sagen die Materie, oder den transscendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Bestimmung aller Dinge.

h. Der durchgängigen Bestimmung eines Dinges wird das All der Realität zu Grunde gelegt; Verneinungen sind nur Einschränkungen desselben.

Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transscendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle mögliche Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anders, als die Idee von einem All der
604 Realität (*omnitudo realitatis*). Alle wahre Verneinungen sind alsdenn nichts, als Schranken, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge.

i. Dieses

Es ist aber auch durch diesen Allbesitz der Realität

*) Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, dass sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft, ohne diese Kenntnisse, sich niemals so gross hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine grosse Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muss.

All der Realität ist das einzige Ideal der Vernunft.

der Begriff eines *Dinges an sich selbst*, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und der Begriff eines *entis realissimi* ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein *transscendentales Ideal*, welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existirt, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muss. Es ist aber auch das einzige eigentliche Ideal, dessen die menschliche Vernunft fähig ist; weil nur in diesem einzigen Falle ein an sich allgemeiner Begriff von einem Dinge durch sich selbst durchgängig bestimmt, und als die Vorstellung von einem Individuum erkannt wird.

k. Die Vernunft verfährt, indem sie dasselbe der Bestimmung aller möglichen Dinge zu Grunde legt, analog dem disjunktiven Schlusse.

Die logische Bestimmung eines Begriffs durch die Vernunft beruht auf einem disjunktiven Vernunftschlusse, in welchem der Obersatz eine logische Einteilung (die Teilung der Sphäre eines allgemeinen Begriffs) enthält, der Untersatz diese Sphäre bis auf einen Teil einschränkt und der Schlusssatz den Begriff durch diesen bestimmt. 605
Der allgemeine Begriff einer Realität überhaupt kann *a priori* nicht eingeteilt werden, weil man ohne Erfahrung keine bestimmte Arten von Realität kennt, die unter jener Gattung enthalten wären. Also ist der transscendentale Obersatz der durchgängigen Bestimmung aller Dinge nichts anders, als die Vorstellung des Inbegriffs aller Realität, nicht bloss ein Begriff, der alle Prädikate ihrem transscendentalen Inhalte nach *unter sich*, sondern der sie *in sich* begreift, und die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht auf der Einschränkung dieses *All* der Realität, indem einiges derselben dem Dinge beigelegt, das übrige aber ausgeschlossen wird, welches mit dem Entweder und Oder des disjunktiven Obersatzes und der Bestimmung des Gegenstandes, durch eins der Glieder dieser Teilung im Untersatze, übereinkommt. Demnach ist der Gebrauch der Vernunft, durch den sie das transscendentale Ideal zum Grunde ihrer Bestimmung aller möglichen Dinge legt, demjenigen analogisch, nach welchem sie in disjunktiven Vernunftschlüssen verfährt; welches der Satz war, den ich oben zum Grunde der systematischen Einteilung aller transscendentalen Ideen legte, nach welchem sie den

drei Arten von Vernunftschlüssen parallel und korrespondirend erzeugt werden.

l. Sie setzt aber dazu nur die Idee, nicht die Existenz eines solchen Wesens voraus.

Es versteht sich von selbst, dass die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht
606 die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäss ist, sondern nur die Idee desselben voraussetze, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten. Das Ideal ist ihr also das Urbild (*prototypon*) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Kopeien (*ektypa*), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen.

m. Es wird also allein das All als ursprünglich, jedes einzelne Ding aber als durch Einschränkung aus jenem abgeleitet betrachtet. (vrgl. h).

So wird denn alle Möglichkeit der Dinge (der Synthesis des Mannigfaltigen ihrem Inhalte nach) als abgeleitet und nur allein die desjenigen, was alle Realität in sich schliesst, als ursprünglich angesehen. Denn alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realesten Wesen unterscheiden lässt,) sind blosse Einschränkungen einer grösseren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus, und sind dem Inhalte nach von ihr bloss abgeleitet. Alle Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur eine eben so vielfältige Art, den Begriff der höchsten Realität, der ihr gemeinschaftliches Substratum ist, einzuschränken, so wie alle Figuren nur als verschiedene Arten, den unendlichen Raum einzuschränken, möglich sind. Daher wird der bloss in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (*ens originarium*), so fern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und so fern alles als bedingt unter ihm
607 steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*) genannt. Alles dieses bedeutet aber nicht das objektive Verhältniss eines wirklichen Gegenstandes zu andern Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und lässt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit

n. Da das All auch einfach sein muss, ist es eigentlich nicht Inbegriff, sondern Grund

Weil man auch nicht sagen kann, dass ein Urwesen aus viel abgeleiteten Wesen bestehe, indem ein jedes derselben jenes voraussetzt, mithin es nicht ausmachen kann, so wird das Ideal des Urwesens auch als einfach gedacht werden müssen [1]).

[1]) Aber „zusammengesetzt" ist doch eine Realität und müsste

Die Ableitung aller andern Möglichkeit von diesem Urwesen wird daher, genau zu reden, auch nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Teilung derselben angesehen werden können; denn alsdenn würde das Urwesen als ein blosses Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden, welches nach dem Vorigen unmöglich ist, ob wir es gleich anfänglich im ersten rohen Schattenrisse so vorstelleten. Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, samt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingrediens, nicht gehören kann.

der Dinge und es wird nicht selbst, sondern seine vollständige Folge wird eingeschränkt.

Wenn wir nun dieser unserer Idee, indem wir sie hypostasiren, so ferner nachgehen, so werden wir das Urwesen durch den blossen Begriff der höchsten Realität als ein einiges, einfaches, allgenugsames, ewiges u. s. w. mit einem Worte, es in seiner unbedingten Vollständigkeit durch alle Prädikamente bestimmen können. Der Begriff eines solchen Wesens ist der von Gott, in transscendentalem Verstande gedacht, und so ist das Ideal der reinen Vernunft der Gegenstand einer transscendentalen Theologie, so wie ich es auch oben angeführt habe. 608

o. Wenn man dies All hypostasirt, kommt man zu dem Begriff „Gott“.

Indessen würde dieser Gebrauch der transscendentalen Idee doch schon die Grenzen ihrer Bestimmung und Zulässigkeit überschreiten. Denn die Vernunft legte sie nur, als den Begriff von aller Realität, der durchgängigen Bestimmung der Dinge überhaupt zum Grunde, ohne zu verlangen, dass alle diese Realität objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache. Dieses letztere ist eine blosse Erdichtung, durch welche wir das Mannigfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniss haben, sogar nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Hypothese geradezu anzunehmen, wie denn auch alle Folgerungen, die aus einem solchen Ideale abfliessen, die durchgängige Bestimmung der Dinge über-

p. Das geschieht aber nur unberechtigter Weise, uns ist nur die Idee gegeben, aus der wir ohne Berechtigung ein Ideal machen.

also dem All der Realität doch auch zukommen. In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ lehrte Kant richtig, das Realitäten sich widerstreiten können. Dort (S. 329/30) polemisirte er gegen das All, und hier ist es eine notwendige Vernunftidee!

haupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluss haben.

q. Die bei der Aufstellung des Ideals herrschende Dialektik beruht darauf, dass wir einer natürlichen Illusion zufolge

609 [1]) Es ist nicht genug, das Verfahren unserer Vernunft und ihre Dialektik zu beschreiben, man muss auch die Quellen derselben zu entdecken suchen, um diesen Schein selbst, wie ein Phänomen des Verstandes, erklären zu können; denn das Ideal, wovon wir reden, ist auf einer natürlichen und nicht bloss willkürlichen Idee gegründet. Daher frage ich: wie kommt die Vernunft dazu, alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer einzigen, die zum Grunde liegt, nämlich der der höchsten Realität, anzusehen, und diese sodann, als in einem besondern Urwesen enthalten, vorauszusetzen?

1. den Grundsatz, dass alle Erscheinungen den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung voraussetzen, auf Dinge an sich übertragen u.

Die Antwort bietet sich aus den Verhandlungen der transscendentalen Analytik von selbst dar. Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältniss zu unserm Denken, worin etwas (nämlich die empirische Form) *a priori* gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erscheinung, (was der Empfindung entspricht) gegeben sein muss, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellet werden könnte. Nun kann ein Gegenstand der Sinne nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädikaten der Erscheinung verglichen und durch dieselben bejahend oder verneinend vorgestellet wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nämlich das Reale, gegeben sein muss, ohne welches es

[1]) Das Folgende ist wichtig, weil es die einzige Stelle ist, in welcher die Berechtigung der transscendentalen Theologie, in die Dialektik aufgenommen zu werden, nachgewiesen wird. Die letztere beruht auf der Verwechselung von Erscheinungen und Dingen an sich, und diese soll nach obiger Stelle auch die Ursache des unvermeidlichen Scheins in der transscendentalen Theologie sein. Dieser Nachweis ist aber ebenso wie alles andere, was die specifischen Eigentümlichkeiten des transscendentalen Ideals angeht, sehr gezwungen und muss es sein, da in der ganzen transscendentalen Theologie in Wirklichkeit gar kein „unvermeidlicher Schein“ existirt, sondern ihre Schuld nur darin besteht, dass sie mehr zu beweisen vorgibt, als sie vermag. — Uebrigens muss q ein späterer Zusatz sein, weil daselbst die Dialektik des Ideals auch schon darin gesehen wird, dass man das ihm zu Grunde liegende Princip auf Dinge an sich anwendet, was in p noch erlaubt ist, wo erst die Hypostasirung der Idee als unberechtigt erscheint. Dies wird dadurch bestätigt, dass im 5ten Abschnitt (in c, einem ursprünglichen Stück) die Lösung des hier vorliegenden Problems in anderer Weise versucht wird (vergl. S. 641 Anmerkung 2).

auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die 610
einige allbefassende Erfahrung ist: so muss die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied von einander und ihre durchgängige Bestimmung, beruhen kann. Nun können uns in der That keine andere Gegenstände, als die der Sinne, und nirgend, als in dem Kontext einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts *für uns* ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt. Nach einer natürlichen Illusion sehen wir nun das für einen Grundsatz an, der von allen Dingen überhaupt gelten müsse, welcher eigentlich nur von denen gilt, die als Gegenstände unserer Sinne gegeben werden. Folglich werden wir das empirische Princip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen, durch Weglassung dieser Einschränkung, für ein transscendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt halten.

2. die in jenem Grundsatz sich ausdrückende Einheit des Erfahrungsgebrauchs in eine Einheit des Erfahrungsganzen verwandeln, indem wir uns den Inbegriff der Realität als wirkliches Ding denken.

Dass wir aber hernach diese Idee vom Inbegriffe aller Realität hypostasiren, kommt daher: weil wir die *distributive* Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die *kollektive* Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln, und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches denn, vermittelst der schon gedachten transscendentalen Subreption, mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt*).

*) Dieses Ideal des allerrealesten Wesens wird also, ob es zwar eine blosse Vorstellung ist, zuerst *realisirt*, d. i. zum Objekt gemacht, darauf *hypostasirt*, endlich, durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit, sogar *personificirt*, wie wir bald anführen werden; weil die regulative Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst (der Sinnlichkeit allein), sondern auf der Verknüpfung ihres Mannigfaltigen durch den *Verstand* (in einer Apperception) beruht, mithin die Einheit der höchsten Realität und die durchgängige Bestimmbarkeit (Möglichkeit) aller Dinge in einem höchsten Verstande, mithin in einer *Intelligenz* zu liegen scheint.

Des dritten Hauptstücks
dritter Abschnitt

III. Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schliessen.

a. Die Vernunft kommt zum Begriff des Urwesens vom Unbedingt-Notwendigen aus, welches allein in dem der Realität nach Unendlichen bestehen kann.

Ungeachtet dieser dringenden Bedürfniss der Vernunft, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne, so bemerkt sie doch das Idealische und blos Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als dass sie dadurch allein über-
612 redet werden sollte, ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkens sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen, wenn sie nicht wodurch anders gedrungen würde, irgendwo ihren Ruhestand, in dem Regressus vom Bedingten, das gegeben ist, zum Unbedingten, zu suchen, das zwar an sich und seinem blossen Begriff nach nicht als wirklich gegeben ist, welches aber allein die Reihe der zu ihren Gründen hinausgeführten Bedingungen vollenden kann. Dieses ist nun der natürliche Gang, den jede menschliche Vernunft, selbst die gemeinste, nimmt, obgleich nicht eine jede in demselben aushält. Sie fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an, und legt also etwas Existirendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem beweglichen Felsen des Absolut-Notwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch ausser und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllet und dadurch keinen Platz zum Warum mehr übrig lässt, d. i. der Realität nach unendlich ist.

b. (Wiederholung und Ausführung von a). 1. Das Zufällige setzt Notwendiges voraus;

Wenn etwas, was es auch sei, existirt, so muss auch eingeräumt werden, dass irgend etwas notwendigerweise existire. Denn das Zufällige existirt nur unter der Bedingung eines anderen, als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluss fernerhin, bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist. Das ist das Argument, worauf die Vernunft ihren Fortschritt zum Urwesen gründet.

2. für den Begriff des Letzteren

613 Nun sieht sich die Vernunft nach dem Begriffe eines Wesens um, dass sich zu einem solchen Vorzuge der Existenz, als die unbedingte Notwendigkeit, schicke,

nicht sowohl, um alsdenn von dem Begriffe desselben *a priori* auf sein Dasein zu schliessen, (denn, getrauete sie sich dieses, so dürfte sie überhaupt nur unter blossen Begriffen forschen, und hätte nicht nötig, ein gegebenes Dasein zum Grunde zu legen,) sondern nur um unter allen Begriffen möglicher Dinge denjenigen zu finden, der nichts der absoluten Notwendigkeit Widerstreitendes in sich hat. Denn, dass doch irgend etwas schlechthin notwendig existiren müsse, hält sie nach dem ersteren Schlusse schon für ausgemacht. Wenn sie nun alles wegschaffen kann, was sich mit dieser Notwendigkeit nicht verträgt, ausser einem; so ist dieses das schlechthin notwendige Wesen, mag man nun die Notwendigkeit desselben begreifen, d. i. aus seinem Begriffe allein ableiten können, oder nicht.

passt am besten das All der Realität, obwohl auch bei eingeschränkten Wesen Notwendigkeit denkbar ist.

Nun scheint dasjenige, dessen Begriff zu allem Warum das Darum in sich enthält, das in keinem Stücke und in keiner Absicht defekt ist, welches allerwärts als Bedingung hinreicht, eben darum das zur absoluten Notwendigkeit schickliche Wesen zu sein, weil es, bei dem Selbstbesitz aller Bedingungen zu allem Möglichen, selbst keiner Bedingung bedarf, ja derselben nicht einmal fähig ist, folglich, wenigstens in einem Stücke, dem Begriffe der unbedingten Notwendigkeit ein Genüge thut, darin
es kein anderer Begriff ihm gleichthun kann, der, weil 614
er mangelhaft und der Ergänzung bedürftig ist, kein solches Merkmal der Unabhängigkeit von allen ferneren Bedingungen an sich zeigt. Es ist wahr, dass hieraus noch nicht sicher gefolgert werden könne, dass, was nicht die höchste und in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt sein müsse; aber es hat denn doch das einzige Merkzeichen des unbedingten Daseins nicht an sich, dessen die Vernunft mächtig ist, um durch einen Begriff *a priori* irgend ein Wesen als unbedingt zu erkennen.

Der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität würde sich also unter allen Begriffen möglicher Dinge zu dem Begriffe eines unbedingt notwendigen Wesens am besten schicken, und, wenn er diesem auch nicht völlig genugthut, so haben wir doch keine Wahl, sondern sehen uns genötigt, uns an ihn zu halten, weil wir die Existenz eines notwendigen Wesens nicht in den Wind schlagen dürfen; geben wir sie aber zu, doch in dem ganzen Felde der Möglichkeit nichts finden können, was

auf einen solchen Vorzug im Dasein einen gegründetern Anspruch machen könnte.

c. Wiederholung von a und b.

So ist also der natürliche Gang der menschlichen Vernunft beschaffen. Zuerst überzeugte sie sich vom Dasein irgend eines notwendigen Wesens. In diesem erkennt sie eine unbedingte Existenz. Nun sucht sie den Begriff des Unabhängigen von aller Bedingung, und findet
615 ihn in dem, was selbst die zureichende Bedingung zu allem andern ist, d. i. in demjenigen, was alle Realität enthält. Das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nämlich des höchsten Wesens bei sich, und so schliesst sie, dass das höchste Wesen, als Urgrund aller Dinge, schlechthin notwendigerweise da sei.

d. Für den Begriff des notwendigen Wesens passt am besten das All der Realität (höchste Wesen) (vrgl. a u. b 2), doch

Diesem Begriffe kann eine gewisse Gründlichkeit nicht gestritten werden, wenn von Entschliessungen die Rede ist, nämlich, wenn einmal das Dasein irgend eines notwendigen Wesens zugegeben wird, und man darin übereinkommt, dass man seine Partei ergreifen müsse, worin man dasselbe setzen wolle; denn alsdenn kann man nicht schicklicher wählen, oder hat vielmehr keine Wahl, sondern ist genötigt, der absoluten Einheit der vollständigen Realität, als dem Urquelle der Möglichkeit, seine Stimme zu geben.[1] Wenn uns aber nichts treibt, uns zu entschliessen, und wir lieber diese ganze Sache dahin gestellet sein liessen, bis wir durch das volle Gewicht der Beweisgründe zum Beifalle gezwungen würden, d. i. wenn es bloss um Beurteilung zu thun ist, wie viel wir von dieser Aufgabe wissen, und was wir uns nur zu wissen schmeicheln; dann erscheint obiger Schluss bei weitem nicht in so vorteilhafter Gestalt, und bedarf Gunst, um den Mangel seiner Rechtsansprüche zu ersetzen.

e. kann auch eingeschränkten Wesen Notwendigkeit nicht abgesprochen werden (vgl. b 2);

Denn, wenn wir alles so gut sein lassen, wie es hier vor uns liegt, dass nämlich erstlich von irgend einer
616 gegebenen Existenz (allenfalls auch bloss meiner eigenen) ein richtiger Schluss auf die Existenz eines unbedingt notwendigen Wesens stattfinde; zweitens, dass ich ein Wesen, welches alle Realität, mithin auch alle Bedingung

[1] „genötigt", indem das höchste Wesen in dem „Selbstbesitz aller Bedingungen" das einzige Merkmal enthält, vermöge dessen Vernunft durch einen Begriff *a priori* ein Wesen als notwendig erkennen kann. Deshalb kann aber doch auch eingeschränkten Wesen, wie es im folgenden Absatz heisst, Notwendigkeit zukommen; man kann sie dann nur nicht erkennen.

enthält, als schlechthin unbedingt ansehen müsse, folglich der Begriff des Dinges, welches sich zur absoluten Notwendigkeit schickt, hiedurch gefunden sei: so kann daraus doch gar nicht geschlossen werden, dass der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche. Denn, ob ich gleich in seinem Begriffe nicht das Unbedingte antreffe, was das All der Bedingungen schon bei sich führt, so kann daraus doch gar nicht gefolgert werden, dass sein Dasein eben darum bedingt sein müsse; so wie ich in einem hypothetischen Vernunftschlusse nicht sagen kann: wo eine gewisse Bedingung (nämlich hier der Vollständigkeit nach Begriffen) nicht ist, da ist auch das Bedingte nicht. Es wird uns vielmehr unbenommen bleiben, alle übrige eingeschränkte Wesen eben sowohl für unbedingt notwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Notwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schliessen können. Auf diese Weise aber hätte dieses Argument uns nicht den mindesten Begriff von Eigenschaften eines notwendigen Wesens verschafft, und überall gar nichts geleistet.

Gleichwohl bleibt diesem Argument eine gewisse Wichtigkeit, und ein Ansehen, das ihm, wegen dieser objektiven Unzulänglichkeit, noch nicht sofort genommen werden kann. Denn setzet, es gebe Verbindlichkeiten, die in der Idee der Vernunft ganz richtig, aber ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d. i. ohne Triebfedern sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte: so würden wir auch eine Verbindlichkeit haben, den Begriffen zu folgen, die, wenn sie gleich nicht objektiv zulänglich sein möchten, doch nach dem Maasse unserer Vernunft überwiegend sind, und in Vergleichung mit denen wir doch nichts Besseres und Ueberführenderes erkennen. Die Pflicht zu wählen würde hier die Unschlüssigkeit der Spekulation durch einen **praktischen** Zusatz aus dem Gleichgewichte bringen, ja die Vernunft würde bei ihr selbst, als dem nachsehendsten Richter, keine Rechtfertigung finden, wenn sie unter dringenden Bewegursachen, obzwar nur mangelhafter Einsicht, diesen Gründen ihres Urteils, über die wir doch wenigstens keine bessere kennen, nicht gefolgt wäre.

f. aber für das höchste Wesen sprechen praktische Gründe.

617

Dieses Argument, ob es gleich in der That transscendental ist, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, ist doch so einfältig und natürlich,

g. Das besprochene Argument ist dem gemeinen Ver-

stande sehr angemessen (Darstellung des Argumentes wie in a, b, c, d).

dass es dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, so bald dieser nur einmal darauf geführt wird. Man sieht Dinge sich verändern, entstehen und vergehen; sie müssen also, oder wenigstens ihr Zustand, eine Ursache haben. Von jeder Ursache aber, die jemals in der Er-
618 scheinung gegeben werden mag, lässt sich eben dieses wiederum fragen. Wohin sollen wir nun die oberste Kausalität billiger verlegen, als dahin, wo auch die höchste Kausalität ist, d. i. in dasjenige Wesen, was zu jeder möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in sich selbst ursprünglich enthält, dessen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefassenden Vollkommenheit sehr leicht zu Stande kommt. Diese höchste Ursache halten wir denn für schlechthin notwendig, weil wir es schlechterdings notwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen, und keinen Grund, über sie noch weiter hinauszugehen. Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Spekulation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat.

Es sind nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft möglich.

h. Die drei spekulativen Gottesbeweise.

Alle Wege, die man in dieser[1]) Absicht einschlagen mag, fangen entweder von der bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besonderen Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, und steigen von ihr nach Gesetzen der Kausalität bis zur höchsten Ursache ausser der Welt hinauf: oder sie legen nur unbestimmte Erfahrung, d. i. irgend ein Dasein empirisch zum Grunde, oder sie abstrahiren endlich von aller Erfahrung, und schliessen gänzlich *a priori* aus blossen Begriffen auf das Dasein
619 einer höchsten Ursache. Der erste Beweis ist der **physikotheologische**, der zweite der **kosmologische**, der dritte der **ontologische** Beweis. Mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.

Ich werde darthun: dass die Vernunft, auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig, als auf dem anderen (dem transscendentalen) etwas ausrichte, und

[1]) bezieht sich auf die Ueberschrift.

dass sie vergeblich ihre Flügel ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die blosse Macht der Spekulation hinaus zu kommen. Was aber die Ordnung betrifft, in welcher diese Beweisarten der Prüfung vorgelegt werden müssen, so wird sie gerade die umgekehrte von derjenigen sein, welche die sich nach und nach erweiternde Vernunft nimmt, und in der wir sie auch zuerst gestellt haben. Denn es wird sich zeigen: dass, obgleich Erfahrung den ersten Anlass dazu gibt, dennoch bloss der transscendentale Begriff die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung leite und in allen solchen Versuchen das Ziel ausstecke, das sie sich vorgesetzt hat. Ich werde also von der Prüfung des transscendentalen Beweises anfangen, und nachher sehen, was der Zusatz des Empirischen zur Vergrösserung seiner Beweiskraft thun könne.

[1]) Des dritten Hauptstücks

vierter Abschnitt.

Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes. IV..

Man siehet aus dem Bisherigen leicht: dass der Begriff eines absolut notwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine blosse Idee sei, deren objektive Realität dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch

a. Der Begriff des notwendigen Wesens ist ein ganz leerer Be-

[1]) Das Folgende bis zum Schlusse des Werkes ist ganz durchsetzt von Beziehungen auf die Problemstellung der Einleitung zu A; auch Beziehungen auf den Schematismus und die Unterscheidung zwischen mathematischen und dynamischen Kategorien kommen vor, erstere sogar öfter — und das alles an Stellen, die sich aus dem Zusammenhang nicht heraustrennen lassen. Ich sehe mich daher zu der Annahme gezwungen, dass Kant schon, als er den jetzt noch vor uns liegenden Teil der „Kritik" schrieb, sowohl in die Einleitung des „kurzen Abrisses" die neue Problemstellung mit dem Gegensatz „analytisch-synthetisch" eingeführt, als auch andere Zusätze zu dem ursprünglichen Text gemacht hatte. Für die erstere Einführung lässt sich auch unschwer ein Grund finden. Bei der Widerlegung des ontologischen Beweises galt es für Kant zu zeigen, dass „Sein" kein reales Prädikat sein kann, und diese Aufgabe wurde ihm durch Beziehung auf den Gegensatz zwischen analytischen nnd synthetischen Urteilen, der ja für ihn immer zu Recht bestanden hatte, wesentlich erleichtert. Bei dieser Gelegenheit trat ihm jener Gegensatz und seine Bedeutung noch einmal recht vor Augen, und das Resultat seines Nachdenkens darüber war, — so denke ich mir die Sache — dass er die Problemstellung der bisherigen Einleitung zum „kurzen Abriss" mit Rücksicht auf jenen Gegensatz umänderte, vielleicht auch ihr gleich die Form der Einleitung zu A gab.

griff, unter dem sich nichts denken lässt. 1. Das notwendige Wesen existirt nur in der Idee; man kann sich vor ihm sogar keinen Begriff machen;

lange nicht bewiesen ist, welche auch nur auf eine gewisse, obzwar unerreichbare Vollständigkeit Anweisung gibt, und eigentlich mehr dazu dient, den Verstand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenstände zu erweitern. Es findet sich hier nun das Befremdliche und Widersinnische, dass der Schluss von einem gegebenen Dasein überhaupt, auf irgend ein schlechthin notwendiges Dasein, dringend und richtig zu sein scheint[1]), und wir gleichwohl alle Bedingungen des Verstandes, sich einen Begriff von einer solchen Notwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns haben.

2. man weis nicht, ob man dabei überhaupt etwas denkt.

Man hat zu aller Zeit von dem *absolut notwendigen* Wesen geredet, und sich nicht so wohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen. Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, dass es nämlich so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich ist;
621 aber man wird hiedurch um nichts klüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines Dinges als schlechterdings undenklich[2]) anzusehen, und die eigentlich dasjenige sind, was man wissen will, nämlich, ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht. Denn alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig anzusehen, vermittelst des Worts: *unbedingt*, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingt-Notwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke.

3. aber man hat dasselbe mit einer Menge von angeblichen Beispielen des Absolut-Notwendigen zu erklären gesucht, so dass man nicht mehr fragt, ob man auch etwas dabei denkt.

Noch mehr: diesen auf das blosse Geratewohl gewagten und endlich ganz geläufig gewordenen Begriff hat man noch dazu durch eine Menge Beispiele zu erklären geglaubt, so dass alle weitere Nachfrage wegen seiner Verständlichkeit ganz unnötig geschienen. Ein jeder Satz der Geometrie, z. B. dass ein Triangel drei Winkel habe, ist schlechthin notwendig, und so redete man von einem Gegenstande, der ganz ausserhalb der Sphäre unseres Verstandes liegt, als ob man ganz wohl verstände, was man mit dem Begriffe von ihm sagen wolle.

4. Aber alle diese Beispiele han-

Alle vorgegebene Beispiele sind ohne Ausnahme von *Urteilen*, aber nicht von *Dingen* und deren Dasein

[1]) Dieser Schluss gehört hier eigentlich noch gar nicht her, sondern ist erst bei dem kosmologischen Beweis zu behandeln.

[2]) Es sollte umgekehrt heissen: „als denkbar.“

hergenommen. Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Notwendigkeit des Urteils ist nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urteile. Der vorige Satz sagte nicht, dass drei Winkel schlechterdings notwendig sein, sondern, unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist, (gegeben ist) sind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweise da. Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so grosse Macht ihrer Illusion bewiesen, dass, indem man sich einen Begriff *a priori* von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellet war, dass man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinem Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schliessen zu können, dass, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, dass ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenenen Begriffe und unter der Bedingung, dass ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird.

deln nur von der Notwendigkeit der Urteile und besagen 622 nur, dass bei Annahme des Subjekts auch das Prädikat notwendig ist. Hebt man aber Subjekt u. Prädikat auf, so ist kein Widerspruch vorhanden.

Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so enspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolut notwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf; wo soll alsdenn der Widerspruch herkommen? Aeusserlich ist nichts, dem widersprochen würde, denn das Ding soll nicht äusserlich notwendig sein; innerlich auch nichts, denn ihr habt, durch Aufhebung des Dinges selbst, alles Innere zugleich aufgehoben. Gott ist allmächtig; das ist ein notwendiges Urteil. Die Allmacht kann nicht aufgehoben werden, wenn ihr eine Gottheit, d. i. ein unendliches Wesen, setzt, mit dessen Begriff jener identisch ist. Wenn ihr aber sagt: Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate

5. Ebenso 623 steht es mit dem notwendigen Wesen als Subjekt möglicher Urteile.

gegeben; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch.

6. Die einzige Ausflucht ist zu sagen, gewisse Subjekte dürfen nicht aufgehoben werden; das soll aber gerade bewiesen werden.

Ihr habt also gesehen, dass, wenn ich das Prädikat eines Urteils zusamt dem Subjekte aufhebe, niemals ein innerer Widerspruch entspringen könne, das Prädikat mag auch sein, welches es wolle. Nun bleibt euch keine Ausflucht übrig, als, ihr müsst sagen: es gibt Subjekte, die gar nicht aufgehoben werden können, die also bleiben müssen. Das würde aber eben so so viel sagen, als: es gibt schlechterdings notwendige Subjekte; eine Voraussetzung, an deren Richtigkeit ich eben gezweifelt habe, und deren Möglichkeit ihr mir zeigen wolltet. Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten
624 aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück liesse, und ohne den Widerspruch habe ich, durch blosse reine Begriffe *a priori*, kein Merkmal der Unmöglichkeit.

b. Der Begriff eines Alls der Realität macht den Begriff des notwendigen Wesens nicht verständlicher u. inhaltsreicher.

1. Einwand gegen a: Das All der Realität ist der einzige Gegenstand, dessen Aufhebung in sich selbst widersprechend ist, weil bei ihm das Dasein schon im Snbjektsbegriffe liegt.

Wider alle diese allgemeine Schlüsse (deren sich kein Mensch weigern kann) fodert ihr mich durch einen Fall auf, den ihr, als einen Beweis durch die That, aufstellet: dass es doch einen und zwar nur diesen einen Begriff gebe, da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealesten Wesens. Es hat, sagt ihr, alle Realität, und ihr seid berechtigt, ein solches Wesen als möglich anzunehmen, (welches ich vorjetzt einwillige, obgleich der sich nicht widersprechende Begriff noch lange nicht die Möglichkeit des Gegenstandes beweiset)*). Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mit begriffen: also liegt das Dasein in dem Begriff von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Ich antworte: ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches

*) Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom *nihil negativum* unterschieden. Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schliessen.

2. Aber letzteres ist eine ganz unerlaubte Hineinlegung, da jeder Existentialsatz synthetisch ist, und das Dasein also in ihm ohne Widerspruch aufgehoben werden kann.

ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem verstekten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein brachtet. Räumt man euch dieses ein, so habt ihr dem Scheine nach gewonnen Spiel, in der That aber nichts gesagt; denn ihr habt eine blosse Tautologie begangen. Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich euch als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle,) existirt, ist, sage ich, dieser Satz ein analytischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so thut ihr durch das Dasein des Dinges zu eurem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu, aber alsdenn müsste entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt, und alsdenn das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts, als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt
und als wirklich angenommen, und im Prädikate wieder- 626
holt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermaassen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existentialsatz synthetisch sei, wie wollet ihr denn behaupten, dass das Prädikat der Existenz sich ohne Widerspruch nicht aufheben lasse? da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt.

3. Logische Prädikate sind nicht mit realen zu verwechseln.

Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutation, ohne allen Umschweif, durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, dass die Illusion, in Verwechselung eines logischen Prädikats mit einem realen, (d. i. der Bestimmung eines Dinges,) beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, sogar das Subjekt kann von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrössert. Sie muss also nicht in ihm schon enthalten sein.

4. „Sein" ist kein reales Prädi-

Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines

kat, u. das Wirkliche enthält daher nicht mehr als das Mögliche.

Dinges hinzukommen könne. Es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Kopula eines Urteils. Der Satz: G o t t i s t a l l m ä c h t i g, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: ist, ist nicht noch ein Prädikat oben ein,
627 sondern nur das, was das Prädikat b e z i e h u n g s w e i s e aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zusammen, und sage: G o t t i s t, oder: es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den G e g e n s t a n d in Beziehung auf meinen B e g r i f f. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloss die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr, als das bloss Mögliche. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedenten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriffe derselben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe a n a l y t i s c h enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass, durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe, diese gedachte hundert Thaler selbst im mindesten vermehrt werden.

5. Wiederholung von 4 mit besonderer Anwendung auf das All der Realität.

628 Wenn ich also ein Ding, durch welche und wie viel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding i s t, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existiren, als ich im Begriffe gedacht hatte, und ich könnte nicht sagen, dass gerade der Gegenstand meines Begriffs existire. Denke ich mir auch sogar in einem Dinge alle Realität ausser einer, so kommt dadurch, dass ich sage, ein solches mangelhaftes Ding existirt, die fehlende Realität nicht hinzu, sondern es existirt

gerade mit demselben Mangel behaftet, als ich es gedacht habe, sonst würde etwas anderes, als ich dachte, existiren. Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage, ob es existire, oder nicht. Denn, obgleich an meinem Begriffe, von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt, nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich dass die Erkenntniss jenes Objekts auch *a posteriori* möglich sei. Und hier zeiget sich auch die Ursache der hiebei obwaltenden Schwierigkeit. Wäre von einem Gegenstande der Sinne die Rede, so würde ich die Existenz des Dinges mit dem blossen Begriffe des Dinges nicht verwechseln können. Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntniss überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext
der gesamten Erfahrung enthalten gedacht; da denn 629
durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden.

Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich *a priori* erkannt werden müsste, unser Bewusstsein aller Existenz aber, (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen,) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz ausser diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

6. Der Begriff eines höchsten Wesens erweitert un-

Der Begriff eines höchsten Wesens ist eine in mancher Absicht sehr nützliche Idee; sie ist aber eben darum, weil sie bloss Idee ist, ganz unfähig, um vermittelst

sere Erkenntniss nicht.

ihrer allein unsere Erkenntniss in Ansehung dessen, was
630 existirt, zu erweitern. Sie vermag nicht einmal so viel, dass sie uns in Ansehung der Möglichkeit eines mehreren belehrete. Das analytische Merkmal der Möglichkeit, das darin besteht, dass blosse Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, kann ihm zwar nicht gestritten werden: da aber die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit wir *a priori* nicht urteilen können, weil uns die Realitäten specifisch nicht gegeben sind, und, wenn dieses auch geschähe, überall gar kein Urteil darin stattfindet, weil das Merkmal der Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse immer nur in der Erfahrung gesucht werden muss, zu welcher aber der Gegenstand einer Idee nicht gehören kann; so hat der berühmte Leibnitz bei weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit *a priori* einsehen zu wollen.

Es ist also an dem so berühmten ontologischen (Kartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.

631

Des dritten Hauptstücks

fünfter Abschnitt.

V. Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes.

a. Das unbedingte Wesen und das All der Realität 1. Die Idee des Unbedingten ist das erste, der Begriff eines Alls der Realität dient nur zu der näheren Bestimmung jenes. (vrgl. d. 3ten Ab-

Es war etwas ganz Unnatürliches und eine blosse Neuerung des Schulwitzes, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes selbst ausklauben zu wollen. In der That würde man es nie auf diesem Wege versucht haben, wäre nicht die Bedürfniss unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Notwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Notwendigkeit unbedingt und *a priori* gewiss sein muss, gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der, wo-

möglich, einer solchen Foderung ein Genüge thäte, und ein Dasein völlig *a priori* zu erkennen gäbe. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealesten Wesens zu finden, und so wurde diese nur zur bestimmteren Kenntniss desjenigen, wovon man schon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müsse existiren, nämlich des notwendigen Wesens, gebraucht. Indess verhehlte man diesen natürlichen Gang der Vernunft, und, anstatt bei diesem Begriffe zu endigen, versuchte man von ihm anzufangen, um die Notwendigkeit des Daseins aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen bestimmt war. 632
Hieraus entsprang nun der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, noch für die schulgerechte Prüfung etwas Genugthuendes bei sich führet.

schnitt).

2. Der ontologische Beweis kehrt diese Ordnung um;

Der **kosmologische Beweis**, den wir jetzt untersuchen wollen, behält die Verknüpfung der absoluten Notwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt, wie der vorige, von der höchsten Realität auf die Notwendigkeit im Dasein zu schliessen, schliesst er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Notwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, und bringt so fern alles wenigstens in das Geleis einer, ich weiss nicht ob vernünftigen, oder vernünftelnden, wenigstens natürlichen Schlussart, welche nicht allein für den gemeinen, sondern auch den spekulativen Verstand die meiste Ueberredung bei sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man mag sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will. Diesen Beweis, den **Leibnitz** auch den *a contingentia mundi* nannte, wollen wir jetzt vor Augen stellen und der Prüfung unterwerfen.

3. der kosmologische dagegen behält die richtige bei.

Er lautet also: Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existiren. Nun existire, zum mindesten, ich selbst; also existirt ein absolutnotwendiges Wesen. Der Untersatz enthält eine Erfahrung, der Obersatz die Schlussfolge aus einer Er- 633
fahrung überhaupt auf das Dasein des Notwendigen*).

b. Der kosmologische Beweis 1. schliesst von der Existenz des Zufälli-

*) Diese Schlussfolge ist zu bekannt, als dass es nötig wäre, sie hier weitläuftig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich transscendentalen Naturgesetz der Kausalität: dass alles **Zufällige**

gen auf die des Notwendigen u.

Also hebt der Beweis eigentlich von der Erfahrung an, mithin ist er nicht gänzlich *a priori* geführt, oder ontologisch, und weil der Gegenstand aller möglichen Erfahrung Welt heisst, so wird er darum der kosmologische Beweis genannt. Da er auch von aller besondern Eigenschaft der Gegenstände der Erfahrung, dadurch sich diese Welt von jeder möglichen unterscheiden mag, abstrahirt, so wird er schon in seiner Benennung auch vom physikotheologischen Beweise unterschieden, welcher Beobachtungen der besonderen Beschaffenheit dieser unserer Sinnenwelt zu Beweisgründen braucht.

2. bestimmt letzteres durch den Begriff des Alls der Realität,

Nun schliesst der Beweis weiter: das notwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muss es durch seinen Begriff durchgängig[1] bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durchgängig bestimmt, nämlich der des *entis realissimi:* Also ist der Begriff des allerrealesten
634 Wesens der einzige, dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann, d. i. es existirt ein höchstes Wesen notwendigerweise.

3. fällt damit aber in den ontologischen Beweis zurück, indem er das notwendige Wesen durch reine Begriffe zu bestimmen sucht, wozu er den Begriff des Alls der Realität allein geeignet findet, von welchem aus er daher ebenso gut auf die Existenz des notwendigen

In diesem kosmologischen Argumente kommen so viel vernünftelnde Grundsätze zusammen, dass die spekulative Vernunft hier alle ihre dialektische Kunst aufgeboten zu haben scheint, um den grösstmöglichen transscendentalen Schein zu Stande zu bringen. Wir wollen ihre Prüfung indessen eine Weile bei Seite setzen, um nur eine List derselben offenbar zu machen, mit welcher sie ein altes Argument in verkleideter Gestalt für ein neues aufstellt und sich auf zweier Zeugen Einstimmung beruft, nämlich einen reinen Vernunftzeugen und einen andern von empirischer Beglaubigung, da es doch nur der erstere allein ist, welcher bloss seinen Anzug und Stimme verändert, um für einen zweiten gehalten zu werden. Um seinen Grund recht sicher zu legen, fusset sich dieser Beweis auf Erfahrung und gibt sich dadurch das Ansehen, als sei er vom ontologischen Beweise unter-

seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muss, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechthin notwendigen Ursache endigen muss, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde.

[1]) d. h. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate.

schieden, der auf lauter reine Begriffe *a priori* sein ganzes Vertrauen setzt. Dieser Erfahrung aber bedient sich der kosmologische Beweis nur, um einen einzigen Schritt zu thun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen: was nämlich ein absolut notwendiges Wesen überhaupt für Eigenschaften haben 635
müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (*requisita*) zu einer absoluten Notwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealesten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen, und schliesst sodann: das ist das schlechterdings notwendige Wesen. Es ist aber klar, dass man hiebei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schliessen[1]); ein Satz, den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt, da man es doch hatte vermeiden wollen. Denn die absolute Notwendigkeit ist ein Dasein aus blossen Begriffen. Sage ich nun: der Begriff des *entis realissimi* ist ein solcher Begriff, und zwar der einzige, der zu dem notwendigen Dasein passend und im adäquat ist; so muss ich auch einräumen, dass aus ihm das letztere geschlossen werden könne. Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz müssig, vielleicht, um

Wesens schliessen könnte.

[1]) Das würde ein Anhänger des kosmologischen Beweises wohl kaum zugeben. Denn, zugestanden, absolut notwendiges Wesen und All der Realität seien Wechselbegriffe, wie 4 behauptet, so würde man doch nur aus der Existenz des einen auf die des anderen schliessen können, wie Kant im vorigen Abschnitt selbst bewies. Wenn man also zugesteht, dass das All der Realität der einzig passende Begriff für ein notwendiges Wesen ist, wie Kant es thut, und den ersten Teil des kosmologischen Beweises zunächst unangetastet lässt, wie Kant bisher auch that, so wird man auch den zweiten Teil zugeben müssen. Dieser hat dann mit dem ontologischen Beweis nichts gemein, da es bei diesem gerade gilt, Dasein aus Begriffen herauszuklauben. Dasein wäre aber bei Gültigkeit des ersten Teiles schon empirisch bewiesen, und es handelte sich nur um die nähere Bestimmung desselben. Kant kann seine Auffassung nur durch die ganz willkürliche Erklärung der absoluten Notwendigkeit als eines Daseins aus blossen Begriffen stützen.

uns nur auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen, nicht aber um diese an irgend einem bestimmten Dinge darzuthun. Denn sobald wir dieses zur Absicht haben, müssen wir sofort alle Erfahrung verlassen, und unter reinen Begriffen suchen, welcher von ihnen wohl
636 die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut notwendigen Wesens enthalte. Ist aber auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargethan; denn es heist so viel, als: unter allem möglichen ist eines, das absolute Notwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existirt schlechterdings notwendig.

4. Wiederholung von 3 in schulgerechter Art.

Alle Blendwerke im Schliessen entdecken sich am leichtesten, wenn man sie auf schulgerechte Art vor Augen stellt. Hier ist eine solche Darstellung.

Wenn der Satz richtig ist: ein jedes schlechthin notwendiges Wesen ist zugleich das allerrealeste Wesen; (als welches der *nervus probandi* des kosmologischen Beweises ist;) so muss er sich, wie alle bejahende Urteile, wenigstens *per accidens* umkehren lassen; also: einige allerrealeste Wesen sind zugleich schlechthin notwendige Wesen. Nun ist aber ein *ens realissimum* von einem anderen in keinem Stücke unterschieden, und, was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen. Mithin werde ich es (in diesem Falle) auch s c h l e c h t h i n umkehren können, d. i. ein jedes allerrealestes Wesen ist ein notwendiges Wesen. Weil nun dieser Satz bloss aus seinen Begriffen *a priori* bestimmt ist, so muss der blosse Begriff des realesten Wesens auch die absolute Notwendigkeit desselben bei sich führen; welches eben der ontologische Beweis behauptete, und
637 der kosmologische nicht anerkennen wollte, gleichwohl aber seinen Schlüssen, obzwar versteckterweise, unterlegte.

So ist denn der zweite Weg, den die spekulative Vernunft nimmt, um das Dasein des höchten Wesens zu beweisen, nicht allein mit dem ersten gleich trüglich, sondern hat noch dieses Tadelhafte an sich, dass er eine *ignoratio elenchi* begeht, indem er uns verheisst, einen neuen Fusssteig zu führen, aber, nach einem kleinen Umschweif, uns wiederum auf den alten zurückbringt, den wir seinetwegen verlassen hatten.

5. Ausserdem enthält der kosmologische Beweis noch

Ich habe kurz vorher gesagt, dass in diesem kosmologischen Argumente sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmaassungen verborgen halte, welches die trans-

mehrere dialektische Anmaassungen.

scendentale Kritik leicht entdecken und zerstören kann. Ich will sie jetzt nur anführen und es dem schon geübten Leser überlassen, den trüglichen Grundsätzen weiter nachzuforschen und sie aufzuheben.

Da befinden sich denn z. B. 1) der transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliessen, welcher nur in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, ausserhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn hat.[1]) Denn der bloss intellektuelle Begriff des Zufälligen kann gar keinen synthetischen Satz, wie den der Kausalität, hervorbringen, und der Grundsatz der letzteren hat gar keine Bedeutung und kein Merkmal seines Gebrauchs, als nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinaus zu kommen.
2) Der Schluss, von der Unmöglichkeit einer unendlichen 638
Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen, wozu uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, vielweniger diesen Grundsatz über dieselbe (wohin diese Kette gar nicht verlängert werden kann) ausdehnen können. 3) Die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, in Ansehung der Vollendung dieser Reihe, dadurch, dass man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Notwendigkeit stattfinden kann, wegschafft, und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt. 4) Die Verwechselung der logischen Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität (ohne inneren Widerspruch) mit der transscendentalen, welche ein Principium der Thunlichkeit einer solchen Synthesis bedarf, das aber wiederum nur auf das Feld möglicher Erfahrungen gehen kann, u. s. w.

6. Wiederholung von 3 u. 4.

Das Kunststück des kosmologischen Beweises zielt bloss darauf ab, um dem Beweise des Daseins eines notwendigen Wesens *a priori* durch blosse Begriffe auszuweichen, der ontologisch geführt werden müsste, wozu wir uns aber gänzlich unvermögend fühlen. In dieser Absicht schliessen wir aus einem zum Grunde gelegten wirklichen Dasein (einer Erfahrung überhaupt), so gut

[1]) Und doch wird in XI e und f des vorigen Hauptstückes dieser Grundsatz dazu benutzt, um die Möglichkeit einer Kausalität aus Freiheit und eines absolut notwendigen Wesens im Reiche der Dinge an sich denkbar zu machen! Im Betreff beider Begriffe kann man auch, wie Nummer 3) des obigen Absatzes, die falsche Selbstbefriedigung der Vernunft anklagen.

es sich will thun lassen, auf irgend eine schlechterdings notwendige Bedingung desselben. Wir haben alsdenn dieser ihre Möglichkeit nicht nötig zu erklären. Denn,
639 wenn bewiesen ist, dass sie da sei, so ist die Frage wegen ihrer Möglichkeit ganz unnötig. Wollen wir nun dieses notwendige Wesen nach seiner Beschaffenheit näher bestimmen, so suchen wir nicht dasjenige, was hinreichend ist, aus seinem Begriffe die Notwendigkeit des Daseins zu begreifen; denn, könnten wir dieses, so hätten wir keine empirische Voraussetzung nötig; nein, wir suchen nur die negative Bedingung, *(conditio sine qua non,)* ohne welche ein Wesen nicht absolut notwendig sein würde. Nun würde das in aller andern Art von Schlüssen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wohl angehen; es trifft sich aber hier unglücklicherweise, dass die Bedingung, die man zur absoluten Notwendigkeit fodert, nur in einem einzigen Wesen angetroffen werden kann, welches daher in seinem Begriffe alles, was zur absoluten Notwendigkeit erforderlich ist, enthalten müsste, und also einen Schluss *a priori* auf dieselbe möglich macht; d. i. ich müsste auch umgekehrt schliessen können: welchem Dinge dieser Begriff (der höchsten Realität) zukommt, das ist schlechterdings notwendig, und, kann ich so nicht schliessen, (wie ich denn dieses gestehen muss, wenn ich den ontologischen Beweis vermeiden will,) so bin ich auch auf meinem neuen Wege verunglückt und befinde mich wiederum da, von wo ich ausging. Der Begriff des höchsten Wesens thut wohl allen Fragen *a priori* ein Genüge, die wegen der inneren Bestimmungen eines Dinges können aufgeworfen werden, und ist darum auch ein
640 Ideal ohne Gleiches, weil der allgemeine Begriff dasselbe zugleich als ein Individuum unter allen möglichen Dingen auszeichnet. Er thut aber der Frage wegen seines eigenen Daseins gar kein Genüge, als warum es doch eigentlich nur zu thun war, und man konnte auf die Erkundigung dessen, der das Dasein eines notwendigen Wesens annahm, und nur wissen wollte, welches denn unter allen Dingen dafür angesehen werden müsse, nicht antworten: dies hier ist das notwendige Wesen.

7. Man kann wohl ein höchstes Wesen annehmen, aber nicht beweisen.

Es mag wohl erlaubt sein, das Dasein eines Wesens von der höchsten Zulänglichkeit, als Ursache zu allen möglichen Wirkungen, anzunehmen, um der Vernunft die Einheit der Erklärungsgründe, welche sie sucht, zu erleichtern. Allein, sich so viel herauszunehmen, dass

man sogar sage: ein solches Wesen existirt notwendig, ist nicht mehr die bescheidene Aeusserung einer erlaubten Hypothese, sondern die dreiste Anmaassung einer apodiktischen Gewissheit; denn was man als schlechthin notwendig zu erkennen vorgibt, davon muss auch die Erkenntniss absolute Notwendigkeit bei sich führen.[1])

Die ganze Aufgabe des transscendentalen Ideals kommt darauf an: entweder zu der absoluten Notwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriffe von irgend einem Dinge die absolute Notwendigkeit desselben zu finden. Kann man das eine, so muss man auch das andere können; denn als schlechthin notwendig erkennt die Vernunft nur dasjenige, was aus seinem Begriffe notwendig ist. Aber beides übersteigt gänzlich 641 alle äusserste Bestrebungen, unseren Verstand über diesen Punkt zu befriedigen, aber auch alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen.

8. Unbedingte Notwendigkeit ist für unsere Vernunft etwas noch Undenkbareres als Ewigkeit.

Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindelichten Eindruch nicht auf das Gemüt, denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne das, was bloss durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die grösste Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloss vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniss verschwinden zu lassen.

c. Das transscendentale

[2])Viele Kräfte der Natur, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben für uns unerforschlich;

[1]) Ein echt ratonalistischer Gedanke, der das oben über die Erkenntniss des Apriorischen, wie sie Kant sich denkt, Gesagte bestätigt.

[2]) Kants Aufgabe ist hier dieselbe wie im 2ten Abschnitt unter q. Aber die Lösung ist eine wesentlich andere. Besonders wurde dort der dialektische Schein auf eine Verwechselung der Erscheinungen und Dinge an sich zurückgeführt, hier dagegen auf eine solche von

Ideal muss als blosse Vernunftidee ganz erforscht werden können, und daher die Ursache des dialektischen Scheins in den beiden transscendentalen Beweisen erkannt werden können. (vgl. d. 2ten Abschn., q).

denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachspüren. Das den Erscheinungen zum Grunde liegende transscendentale Objekt, und mit demselben der Grund, warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als
642 andere oberste Bedingungen habe, sind und bleiben für uns unerforschlich, obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist. Ein Ideal der reinen Vernunft kann aber nicht unerforschlich heissen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als die Bedürfniss der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden. Da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist, so ist es auch nicht als ein solcher unerforschlich; vielmehr muss es, als blosse Idee, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden, und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft, dass wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sei aus objektiven, oder, wenn sie ein blosser Schein sind, aus subjektiven Gründen Rechenschaft geben können.

Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins

in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines notwendigen Wesens.

Beide bisher geführte Beweise waren transscendental, d. i. unabhängig von empirischen Principien versucht. Denn, obgleich der kosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewusstsein überhaupt gegebene Existenz,
643 geführet, und verlässt sogar diese Anleitung, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen. Was ist nun in diesen transscendentalen Beweisen die Ursache des dialektischen,

regulativem und konstitutivem Gebrauch. Jene liegt freilich dieser wieder zu Grunde, in so fern Dinge an sich einen konstitutiven Gebrauch verlangen würden und Erscheinungen also auch, falls man sie für Dinge an sich hält. — Diese Bemerkung gilt für alle weiteren Ausführungen über den dialektischen Schein, in welchen der transscendentale Idealismus als rettender Engel immer mehr zurücktritt, vielleicht in der dunklen Ahnung, dass er mit der transscendentalen Theologie nur herzlich wenig zu thun hat.

aber natürlichen Scheins, welcher die Begriffe der Notwendigkeit und höchsten Realität verknüpft, und dasjenige, was doch nur Idee sein kann, realisirt und hypostasirt? Was ist die Ursache der Unvermeidlichkeit, etwas als an sich notwendig unter den existirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Dasein eines solchen Wesens als einem Abgrunde zurückzubeben, und wie fängt man es an, das sich die Vernunft hierüber selbst verstehe, und aus dem schwankenden Zustande eines schüchternen, und immer wiederum zurückgenommenen Beifalls, zur ruhigen Einsicht gelange?

1. Das Zufällige verlangt als Voraussetzung Notwendiges u. doch kann letzteres nicht gegeben werden.

Es ist etwas überaus Merkwürdiges, dass, wenn man voraussetzt, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, dass auch irgend etwas notwendigerweise existire. Auf diesem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht sicheren) Schlusse beruhete das kosmologische Argument. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, dass sein Dasein niemals von mir als schlechterdings notwendig vorgestellt werden könne, und dass mich nichts hindere, es mag existiren was da wolle, das Nichtsein desselben zu denken, mithin ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Notwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich notwendig denken könne. Das heisst: ich kann das Zurückgehen zu den 644
Bedingungen des Existirens niemals *vollenden*, ohne ein notwendiges Wesen anzunehmen, ich kann aber von demselben niemals *anfangen*.[1])

2. Daher können Notwendigkeit u. Zufälligkeit keine Eigenschaften der Dinge an sich sein, und beide Grundsätze

Wenn ich zu existirenden Dingen überhaupt etwas Notwendiges denken muss, kein Ding aber an sich selbst als notwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, dass Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde; mithin keiner dieser beiden Grundsätze objektiv sei, sondern sie allenfalls

[1]) Wir haben hier wieder ganz die Disjunktion der vierten Antinomie — ein neuer Beweis für die Unnötigkeit derselben. Aber die Lösung ist hier eine andere als im 7 und 9ten Abschnitt des vorigen Hauptstücks. Nach IX g sollte die Antinomie nur den Regressus bestimmen, nirgends beim Zufälligen still zu halten, nicht aber die Existenz des Notwendigen selbst verlangen, nach XI f sollte zwischen Zufälligkeit bei den Erscheinungen und Notwendigkeit bei den Dingen an sich kein Widerspruch sein, hier werden These sowohl wie Antithese zu regulativen Principien, und Zufälligkeit und Notwendigkeit gibt es bei Dingen an sich überhaupt nicht.

sind nur von regulativem Gebrauch.

nur subjektive Principien der Vernunft sein können, nämlich einerseits zu allem, was als existirend gegeben ist, etwas zu suchen, das notwendig ist, d. i. niemals anderswo als bei einer *a priori* vollendeten Erklärung aufzuhören, andererseits aber auch diese Vollendung niemals zu hoffen, d. i. nichts Empirisches als unbedingt anzunehmen, und sich dadurch fernerer Ableitung zu überheben. In solcher Bedeutung können beide Grundsätze als bloss heuristisch und *regulativ*, die nichts, als das formale Interesse der Vernunft besorgen, ganz wohl bei einander bestehen. Denn der eine sagt, ihr sollt so über die Natur philosophiren, als ob es zu allem, was zur Existenz gehört, einen notwendigen ersten Grund gebe, lediglich um systematische Einheit in eure Erkenntniss zu bringen, indem ihr einer solchen Idee, nämlich einem eingebildeten obersten Grunde, nachgeht:
645 der andere aber warnet euch, keine einzige Bestimmung, die die Existenz der Dinge betrifft, für einen solchen obersten Grund, d. i. als absolut notwendig anzunehmen, sondern euch noch immer den Weg zur ferneren Ableitung offen zu erhalten, und sie daher jederzeit noch als bedingt zu behandeln. Wenn aber von uns alles, was an den Dingen wahrgenommen wird, als bedingt notwendig betrachtet werden muss: so kann auch kein Ding (das empirisch gegeben sein mag) als absolut notwendig angesehen werden.

3. Da alles in der Welt (auch die Materie) nur bedingt ist, muss das regulative Princip, welches das Notwendige verlangt, dieses ausserhalb der Welt setzen.

Es folgt aber hieraus, dass ihr das Absolutnotwendige *ausserhalb der Welt* annehmen müsst; weil es nur zu einem Princip der grösstmöglichen Einheit der Erscheinungen, als deren oberster Grund, dienen soll, und ihr *in der Welt* niemals dahin gelangen könnt, weil die zweite Regel euch gebietet, alle empirische Ursachen der Einheit jederzeit als abgeleitet anzusehen.

Die Philosophen des Altertums sehen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber, nach dem Urteile der gemeinen Vernunft, als ursprünglich und notwendig an. Würden sie aber die Materie nicht als Substratum der Erscheinungen respektiv, sondern *an sich selbst* ihrem Dasein nach betrachtet haben, so wäre die Idee der absoluten Notwendigkeit sogleich verschwunden. Denn es ist nichts, was die Vernunft an dieses Dasein schlechthin bindet, sondern sie kann solches, jederzeit und ohne Widerstreit, in Gedanken aufhebeben; in Gedanken aber lag auch allein die absolute Notwendigkeit.

Es musste also bei dieser Ueberredung ein gewisses 646
regulatives Princip zum Grunde liegen. In der That ist auch Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (die zusammen den Begriff von Materie ausmachen) das oberste empirische Principium der Einheit der Ercheinungen, und hat, so fern als es empirisch unbedingt ist, eine Eigenschaft des regulativen Princips an sich. Gleichwohl, da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muss, und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie doch nicht zur Idee eines notwendigen Wesens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit; weil jede ihrer realen Eigenschaften, als abgeleitet, nur bedingt notwendig ist, und also an sich aufgehoben werden kann, hiemit aber das ganze Dasein der Materie aufgehoben werden würde, wenn dieses aber nicht geschähe, wir den höchsten Grund der Einheit empirisch erreicht haben würden, welches durch das zweite regulative Princip verboten wird, so folgt: dass die Materie, und überhaupt, was zur Welt gehörig ist, zu der Idee eines notwendigen Urwesens, als eines blossen Princips der grössten empirischen Einheit, nicht schicklich sei, sondern dass es ausserhalb der Welt gesetzt werden müsse, da wir denn die Erscheinungen der Welt und ihr Dasein immer getrost von anderen ableiten können, als ob es kein notwendiges Wesen gäbe, und dennoch zu der Vollständigkeit der Ableitung unaufhörlich streben
können, als ob ein solches, als ein oberster Grund, vor- 647
ausgesetzt wäre.

4. Der dialektische Schein entsteht dadurch, dass dies regulative Princip (3) in ein konstitutives verwandelt wird.

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein r e g u l a t i v e s P r i n c i p der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich, vermittelst einer transscendentalen Subreption, dieses formale Princip als konstitutiv vorzustellen, und sich diese Einheit als hypostatisch zu denken. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten, die lediglich verschiedene Einschränkungen desselben sind, ursprünglich möglich macht, ob er gleich nur ein Principium der Sinnlichkeit

ist, dennoch eben darum für ein schlechterdings notwendiges für sich bestehendes Etwas und einen *a priori* an sich selbst gegebenen Gegenstand gehalten wird, so geht es auch ganz natürlich zu, dass, da die systematische Einheit der Natur auf keinerlei Weise zum Princip des empirischen Gebrauchs unserer Vernunft aufgestellet werden kann, als so fern wir die Idee eines allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, zum Grunde legen[1]), diese Idee dadurch als ein wirklicher Gegenstand, und dieser wiederum, weil er die oberste Bedingung ist, als
648 notwendig vorgestellt, mithin ein regulatives Princip in ein konstitutives verwandelt werde; welche Unterschiebung sich dadurch offenbart, dass, wenn ich nun dieses oberste Wesen, welches respektiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) notwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Notwendigkeit keines Begriffs fähig ist, und also nur als formale Bedingung des Denkens, nicht aber als materiale und hypostatische Bedingung des Daseins, in meiner Vernunft anzutreffen gewesen sein müsse.

Des dritten Hauptstücks

sechster Abschnitt.

VI. Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises.

a. 1. Es bleibt nur noch übrig, von einer bestimmten Erfahrung auszugeben, um das Dasein eines höchsten Wesens zu beweisen;

Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Dasein überhaupt, das, was gefodert wird, leisten kann, so bleibt noch ein Mittel übrig, zu versuchen, ob nicht eine bestimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Ueberzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens verhelfen könne. Einen solchen Beweis würden wir den physikotheologischen nennen. Sollte dieser auch unmöglich

1) Das ist eine ganz unbewiesene Behauptung, lediglich aufgestellt, um einen natürlichen Schein herauszubekommen, und also nur durch Einzwängung der Polemik gegen die alte Metaphysik in das Schema der Dialektik verursacht (vgl. Abschnitt 2 q). In 2 hiess es wenigstens doch nur: „Ihr sollt so philosophiren, als ob“ etc., und das ist schon zu viel.

sein: so ist überall kein genugthuender Beweis aus bloss spekulativer Vernunft für das Dasein eines Wesens, welches unserer transscendentalen Idee entspräche, möglich.

2. aber auch dieser Beweis lässt von vornherein nicht viel erwarten, da Erfahrung nie einer Idee angemessen sein kann.

Man wird nach allen obigen Bemerkungen bald ein- 649
sehen, dass der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet werden könne. Denn, wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, dass ihr niemals irgend eine Erfahrung kongruiren könne. Die transscendentale Idee von einem notwendigen allgenugsamen Urwesen ist so überschwenglich gross, so hoch über alles Empirische, das jederzeit bedingt ist, erhaben, dass man teils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, teils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer empirischen Synthesis ein Beispiel oder dazu die mindeste Leitung gibt, suchen wird.

Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es selbst ein Glied der Reihe derselben sein, und, eben so, wie die niederen Glieder, denen es vorgesetzt ist, noch fernere Untersuchung wegen seines noch höheren Grundes erfodern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und, als ein bloss intelligibeles Wesen, nicht in die Reihe der Naturursachen mitbegreifen: welche Brücke kann die Vernunft alsdenn wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Da alle Gesetze des Uebergangs von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Synthesis und Erweiterung unserer Erkenntniss überhaupt auf nichts anderes, als mögliche
Erfahrung, mithin bloss auf Gegenstände der Sinnenwelt 650
gestellt sein und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können.

b. Der physikotheologische Beweis 1. fordert für das Wunder der Welt einen höchst vollkommnen Urheber,

Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, dass selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlich grosse Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, dass sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredteres Er-

staunen auflösen muss. Allerwärts sehen wir eine Kette von Wirkungen und Ursachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmässigkeit im Entstehen oder Vergehen, und, indem nichts von selbst in den Zustand getreten ist, darin es sich befindet, so weiset es immer weiter hin nach einem anderen Dinge, als seiner Ursache, welche gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so, dass auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müsste, nähme man nicht etwas an, das ausserhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte[1]). Diese höchste Ursache (in Ansehung aller Dinge der Welt) wie gross soll man sie sich denken? Die Welt kennen wir nicht ihrem ganzen
651 Inhalte nach, noch weniger wissen wir ihre Grösse durch die Vergleichung mit allem, was möglich ist, zu schätzen. Was hindert uns aber, dass, da wir einmal in Absicht auf Kausalität ein äusserstes und oberstes Wesen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche setzen sollten? welches wir leicht, obzwar freilich nur durch den zarten Umriss eines abstrakten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm als einer eigenen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen; welcher Begriff der Foderung unserer Vernunft in der Ersparung der Principien günstig, in sich selbst keinen Widersprüchen unterworfen und selbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine solche Idee auf Ordnung und Zweckmässigkeit gibt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entschiedene Art zuwider ist.

2. ist von grossem empirischen Nutzen,

Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, kläreste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt.

[1]) Kant mengt hier aus einem systematischen Grunde, um nämlich (wie c 6 geschieht) den ontologischen als allein möglichen Gottesbeweis hinstellen zu können, den kosmologischen Beweis ganz unberechtigter Weise ein. Der richtige physikotheologische Beweis hat mit der Zufälligkeit der Welt nichts zu thun, sondern schliesst direkt von der Schönheit etc. der Welt auf einen höchst vollkommnen intelligenten Schöpfer, — ein Schluss, der freilich mit den c 2—4 von Kant gerügten Fehlern behaftet ist.

Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Princip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück, und vermehren 652
den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Ueberzeugung.

3. darf daher in seinem Ansehen nicht geschmälert werden,

Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz unsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Grösse zu Grösse bis zur allerhöchten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.

4. aber auch seinerseits keinen Anspruch auf apodiktische Gewissheit machen, da er vielmehr immer auf den ontologischen Beweis rekurriren muss.

Ob wir aber gleich wider die Vernunftmässigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einzuwenden, sondern es vielmehr zu empfehlen und aufzumuntern haben, so können wir darum doch die Ansprüche nicht billigen, welche diese Beweisart auf apodiktische Gewissheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremder Unterstützung bedürftigen Beifall machen möchte, und es kann der guten Sache keinesweges schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit, eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens, herabzustimmen. Ich 653
behaupte demnach, dass der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein darthun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introduktion dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein spekulativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann.

c. Einwendungen gegen den Beweis: 1. Wieder-

Die Hauptmomente des gedachten physischtheologischen Beweises sind folgende: 1) In der Welt finden sich allerwärts deutliche Zeichen einer Anordnung nach

holung und Ausführung von b 1.

bestimmter Absicht, mit grosser Weisheit ausgeführt, und in einem Ganzen von unbeschreiblicher Mannichfaltigkeit des Inhalts sowohl, als auch unbegrenzter Grösse des Umfangs. 2) Den Dingen der Welt ist diese zweckmässige Anordnung gang fremd, und hängt ihnen nur zufällig an, d. i. die Natur verschiedener Dinge konnte von selbst, durch so vielerlei sich vereinigende Mittel, zu bestimmten Endabsichten nicht zusammenstimmen, wären sie nicht durch ein anordnendes vernünftiges Princip, nach zum Grunde liegenden Ideen, dazu ganz eigentlich gewählt und angelegt worden. 3) Es existirt also eine erhabene und weise Ursache (oder mehrere), die nicht bloss als blindwirkende allvermögende Natur, durch Fruchtbarkeit, sondern, als Intelligenz, durch Freiheit die Ursache der Welt sein muss. 4) Die Einheit derselben lässt sich aus der Einheit der wechselseitigen Beziehung der Teile der Welt, als Glieder von
654 einem künstlichen Bauwerk, an demjenigen, wohin unsere Beobachtung reicht, mit Gewissheit, weiterhin aber, nach allen Grundsätzen der Analogie, mit Wahrscheinlichkeit schliessen.

2. Der im Beweise liegende Analogieschluss würde zwar scharfer Kritik nicht Stand halten, ist aber zu rechtfertigen.

Ohne hier mit der natürlichen Vernunft über ihren Schluss zu chicaniren, da sie aus der Analogie einiger Naturprodukte mit demjenigen, was menschliche Kunst hervorbringt, wenn sie der Natur Gewalt thut, und sie nötigt, nicht nach ihren Zwecken zu verfahren, sondern sich in die unsrigen zu schmiegen, (der Aehnlichkeit derselben mit Häusern, Schiffen, Uhren,) schliesst, es werde eben eine solche Kausalität, nämlich Verstand und Wille, bei ihr zum Grunde liegen, wenn sie die innere Möglichkeit der freiwirkenden Natur (die alle Kunst und vielleicht selbst sogar die Vernunft zuerst möglich macht), noch von einer anderen, obgleich übermenschlichen Kunst ableitet, welche Schlussart vielleicht die schärfste transsc. Kritik nicht aushalten dürfte; muss man doch gestehen, dass, wenn wir einmal eine Ursache nennen sollen, wir hier nicht sicherer, als nach der Analogie mit dergleichen zweckmässigen Erzeugungen, die die einzigen sind, wovon uns die Ursachen und Wirkungsart völlig bekannt sind, verfahren können. Die Vernunft würde es bei sich selbst nicht verantworten können, wenn sie von der Kausalität, die sie kennt, zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die sie nicht kennt, übergehen wollte.

Nach diesem Schlusse müsste die Zweckmässigkeit

und Wohlgereimtheit so vieler Naturanstalten bloss die
Zufälligkeit der Form, aber nicht der Materie, d. i. der 655
Substanz in der Welt beweisen; denn zu dem letzteren würde noch erfodert werden, dass bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Produkt einer höchsten Weisheit wären; wozu aber ganz andere Beweisgründe, als die von der Analogie mit menschlicher Kunst, erfodert werden würden. Der Beweis könnte höchstens einen Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffs, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre, aber nicht einen Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, darthun, welches zu der grossen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei weitem nicht hinreichend ist. Wollten wir die Zufälligkeit der Materie selbst beweisen, so müssten wir zu einem transscendentalen Argumente unsere Zuflucht nehmen, welches aber hier eben hat vermieden werden sollen.

3. Aus dem Beweise folgt nicht, dass auch die Substanz von einer höchsten Weisheit abstamme; man brauchte also nur einen Weltbaumeister anzunehmen.

Der Schluss gehet also von der in der Welt so durchgängig zu beobachtenden Ordnung und Zweckmässigkeit, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Dasein einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muss uns etwas ganz Bestimmtes von ihr zu erkennen geben, und er kann also kein anderer sein, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit u. s. w., mit einem Worte alle Vollkommerheit, als ein
allgenugsames Wesen, besitzt. Denn die Prädikate von 656
sehr grosser, von erstaunlicher, von unermesslicher Macht und Trefflichkeit geben gar keinen bestimmten Begriff, und sagen eigentlich nicht, was das Ding an sich selbst sei, sondern sind nur Verhältnissvorstellungen von der Grösse des Gegenstandes, den der Beobachter (der Welt) mit sich selbst und seiner Fassungskraft vergleicht, und die gleich hochpreisend ausfallen, man mag den Gegenstand vergrössern, oder das beobachtende Subjekt in Verhältniss auf ihn kleiner machen. Wo es auf Grösse (der Vollkommenheit) eines Dinges überhaupt ankommt, da gibt es keinen bestimmten Begriff, als den, so die ganze mögliche Vollkommenheit begreift, und nur das All *(omnitudo)* der Realität ist im Begriffe durchgängig bestimmt.

4. Man könnte auf Grund der Erfahrung auch nur auf hohe, nicht auf höchste Vollkommenheit schliessen.

Nun will ich nicht hoffen, dass sich jemand unter-

winden sollte, das Verhältniss der von ihm beobachteten Weltgrösse (nach Umfang sowohl als Inhalt) zur Allmacht, der Weltordnung zur höchsten Weisheit, der Welteinheit zur absoluten Einheit des Urhebers u. s. w. einzusehen. Also kann die Physikotheologie keinen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache geben, und daher zu einem Princip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend sein.

5. Um letzteres zu können, muss der physikotheologische Beweis vielmehr auf den kosmologisch-ontologischen rekurriren.

Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn doch aber im physischtheologischen Beweise.
657 Welches Mittels bedient man sich also wohl, über eine so weite Kluft zu kommen?

Nachdem man bis zur Bewunderung der Grösse, der Weisheit, der Macht u. s. w. des Welturhebers gelanget ist, und nicht weiter kommen kann, so verlässt man auf einmal dieses durch empirische Beweisgründe geführte Argument, und geht zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmässigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Von dieser Zufälligkeit allein geht man nun, lediglich durch transscendentale Begriffe, zum Dasein eines Schlechthinnotwendigen, und von dem Begriffe der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache auf den durchgängig bestimmten oder bestimmenden Begriff desselben, nämlich einer allbefassenden Realität. Also blieb der physischtheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologischen Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloss durch reine Vernunft[1]), ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte.

Die Physikotheologen haben also gar nicht Ursache, gegen die transscendentale Beweisart so spröde zu thun,

[1]) Dieser Vorwurf ist ebenso ungerechtfertigt wie der oben gegen den kosmologischen Beweis vorgebrachte und in der Anmerkung zu S. 635 widerlegte. Selbst wenn man Kants Fassung acceptirt, so handelt es sich doch nicht darum aus Begriffen Dasein abzuleiten, sondern nur ein empirisch (durch angebliche Konsequenzen gewisser Erfahrungen) gegebenes Dasein durch passende Begriffe näher zu bestimmen, wobei sich heraus stellt, dass der Begriff eines Alls der Realität der allein angemessene ist.

und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner, als auf das Spinnengewebe finsterer Grübler, herabzusehen. Denn, wenn sie sich nur erst selbst prüfen wollten, so würden sie finden, dass, nachdem sie eine gute Strecke auf dem Boden der Natur und Erfahrung 658
fortgegangen sind, und sich gleichwohl immer noch eben so weit von dem Gegenstande sehen, der ihrer Vernunft entgegen scheint, sie plötzlich diesen Boden verlassen, und ins Reich blosser Möglichkeiten übergehen, wo sie auf den Flügeln der Ideen demjenigen nahe zu kommen hoffen, was sich aller ihrer empirischen Nachsuchung entzogen hatte. Nachdem sie endlich durch einen so mächtigen Sprung festen Fuss gefasst zu haben vermeinen, so verbreiten sie den nunmehr bestimmten Begriff (in dessen Besitz sie, ohne zu wissen wie, gekommen sind,) über das ganze Feld der Schöpfung, und erläutern das Ideal, welches lediglich ein Produkt der reinen Vernunft war, ob zwar kümmerlich genug, und weit unter der Würde seines Gegenstandes, durch Erfahrung, ohne doch gestehen zu wollen, dass sie zu dieser Kenntniss oder Voraussetzung durch einen anderen Fusssteig, als den der Erfahrung, gelangt sind.

6. Der ontologische Beweis ist also der einzig mögliche.

So liegt demnach dem physikotheologischen Beweise der kosmologische, diesem aber der ontologische Beweis vom Dasein eines einigen Urwesens als höchsten Wesens zum Grunde, und da ausser diesen dreien Wegen keiner mehr der spekulativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter reinen Vernunftbegriffen, der einzige mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist.

Des dritten Hauptstücks 659

siebenter Abschnitt[1]).

Kritik aller Theologie aus spekulativen Principien der Vernunft. VII.

a. Die verschiedenen Arten der

Wenn ich unter Theologie die Erkenntniss des Urwesens verstehe, so ist sie entweder die aus blosser

[1]) Dieser Abschnitt zieht aus dem Bisherigen die Konsequenzen, dass nämlich auf theoretischem Wege weder Dasein noch Wesen Gottes erkannt werden kann. Dabei lässt er aber der transscendentalen Theologie den grossen negativen Nutzen, dass sie falsche Ansichten berichtigt, sei es dass sie das Dasein Gottes läugnen, sei es dass sie über sein Wesen falsche Meinungen verbreiten.

Theologie.

Vernunft (*theologia rationalis*) oder aus Offenbarung (*revelata*)[1]. Die erstere denkt sich nun ihren Gegenstand entweder bloss durch reine Vernunft, vermittelst lauter transscendentaler Begriffe, (*ens originarium, realissimum, ens entium,*) und heisst die transscendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz, und müsste die natürliche Theologie heissen. Der, so allein eine transscendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, Theist genannt. Der erstere gibt zu, dass wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch blosse Vernunft erkennen können, wovon aber unser Begriff bloss transscendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sei im Stande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller anderen Dinge in sich enthalte. Jener stellet sich also unter demselben bloss eine Weltursache, (ob
660 durch die Notwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit, bleibt unentschieden,) dieser einen Welturheber vor.

Die transscendentale Theologie ist entweder diejenige, welche das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehöret, etwas näher zu bestimmen,) abzuleiten gedenkt, und heisst Kosmotheologie, oder glaubt durch blosse Begriffe, ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung, sein Dasein zu erkennen, und wird Ontotheologie genannt.

Die natürliche Theologie schliesst auf die Eigenschaften und das Dasein eines Welturhebers, aus der Beschaffenheit, der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Kausalität und deren Regel angenommen werden muss, nämlich Natur und Freiheit. Daher steigt sie von dieser Welt zur höchsten Intelligenz auf, entweder als dem Princip aller natürlichen, oder aller sittlichen Ordnung und Vollkommenheit. Im ersteren Falle heisst sie Physikotheologie, im letzten Moraltheologie*).

*) Nicht theologische Moral; denn die enthält sittliche Gesetze, welche das Dasein eines höchsten Weltregierers voraussetzen, da hingegen die Moraltheologie eine Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens ist, welche sich auf sittliche Gesetze gründet.

[1]) Auf den nächsten Seiten tritt so recht Kants Streben hervor,

Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa bloss eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber der Dinge sein soll, zu 661 verstehen gewohnt ist, und auch dieser Begriff allein uns interessirt, so könnte man, nach der Strenge, dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urwesens, oder obersten Ursache, übrig lassen. Indessen, da niemand darum, weil er etwas sich nicht zu behaupten getrauet, beschuldigt werden darf, er wolle es gar leugnen, so ist es gelinder und billiger, zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist einen lebendigen Gott (*summam intelligentiam*). Jetzt wollen wir die möglichen Quellen aller dieser Versuche der Vernunft aufsuchen.

b. Unterschied der theoretischen von der praktischen Erkenntniss,

Ich begnüge mich hier, die theoretische Erkenntniss durch eine solche zu erklären, wodurch ich erkenne, was da ist, die praktische aber, dadurch ich mir vorstelle, was da sein soll. Diesemnach ist der theoretische Gebrauch der Vernunft derjenige, durch den ich *a priori* (als notwendig) erkenne, dass etwas sei; der praktische aber, durch den *a priori* erkannt wird, was geschehen solle. Wenn nun entweder, dass etwas sei, oder geschehen solle, ungezweifelt gewiss, aber doch nur bedingt ist: so kann doch entweder eine gewisse bestimmte Bedingung dazu schlechthin notwendig sein, oder sie kann nur als beliebig und zufällig vorausgesetzt werden. Im ersteren Falle wird die Bedingung postulirt (*per thesin*), im zweiten supponirt (*per hypothesin*). Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralische), so muss, wenn diese irgend ein 662 Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein postulirt werden, darum, weil das Bedingte, von welchem der Schluss auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst *a priori* als schlechterdings notwendig erkannt wird. Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht nur voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig

1. letztere postuliert für ihre schlechthin notwendigen Gesetze ein notwendiges Wesen, welches

womöglich stets erschöpfende Einteilungen zn geben, selbst da, wo es sich nur um ein Glied derselben handelt.

sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch postuliren; jetzt setzen wir diese Schlussart noch bei Seite.

2. für erstere als Bedingung eines zufälligen Bedingten nur eine willkürliche Voraussetzung ist, während

Da, wenn bloss von dem, was da ist, (nicht, was sein soll,) die Rede ist, das Bedingte, welches uns in der Erfahrung gegeben wird, jederzeit auch als zufällig gedacht wird, so kann die zu ihm gehörige Bedingung daraus nicht als schlechthin notwendig erkannt werden, sondern dient nur als eine respektiv notwendige, oder vielmehr nötige, an sich selbst aber und *a priori* willkürliche Voraussetzung zum Vernunfterkenntniss des Bedingten.[1] Soll also die absolute Notwendigkeit eines Dinges im theoretischen Erkenntnisse erkannt werden, so könnte dieses allein aus Begriffen *a priori* geschehen, niemals aber als einer Ursache in Beziehung auf ein Dasein, das durch Erfahrung gegeben ist.

3. es von ihr als notwendig nur allein aus Begriffen erkannt werden kann.

c. Unterschied zwischen spekulativer u. Naturerkenntniss.

Eine theoretische Erkenntniss ist spekulativ, wenn sie auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstande, geht, wozu man in keiner
663 Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniss entgegengesetzt, welche auf keine andere Gegenstände oder Prädikate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können.

d. Das Kausalitätsgesetz gehört zu letzterer, würde aber

Der Grundsatz, von dem, was geschieht, (dem empirisch Zufälligen,) als Wirkung, auf eine Ursache zu schliessen, ist ein Princip der Naturerkenntniss, aber nicht der spekulativen. Denn wenn man von ihm, als einem Grundsatze, der die Bedingung möglicher Erfahrung überhaupt enthält, abstrahirt, und, indem man alles Empirische weglässt, ihn vom Zufälligen überhaupt aussagen will, so bleibt nicht die mindeste Rechtfertigung eines solchen synthetischen Satzes übrig, um daraus zu ersehen, wie ich von etwas, was da ist, zu etwas davon ganz Verschiedenem (genannt Ursache) übergehen könne; ja der Begriff einer Ursache verliert eben so, wie der

[1]) Das ist eine ganz wertlose Begriffsklauberei, wenn etwas wirklich ist, so sind damit auch seine Bedingungen notwendige und absolut nicht willkürliche Voraussetzungen. Aber Kant verlangt von einem absolut notwendigen Wesen, dass es einmal von nichts ausser ihm abhängig, also unbedingt sei und andererseits auch mit absoluter Notwendigkeit erkannt werde, dass also die Erkenntniss von ihm *a priori* stattfinde, — beides zwei ganz unbewiesene Annahmen, die letztere echt rationalistisch.

des Zufälligen, in solchem bloss spekulativen Gebrauche, alle Bedeutung, deren objektive Realität sich *in concreto* begreiflich machen liesse.

e. spekulativ missbraucht werden, wollte man an seiner Hand vom Dasein der Dinge in der Welt auf ihre Ursache oder vom Wechsel in der Welt auf eine Ursache ausser derselben schliessen.

Wenn man nun vom Dasein der Dinge in der Welt auf ihre Ursache schliesst, so gehört dieses nicht zum natürlichen, sondern zum spekulativen Vernunftgebrauch; weil jener nicht die Dinge selbst (Substanzen), sondern nur das, was geschieht, also ihre Zustände, als empirisch zufällig, auf irgend eine Ursache bezieht; dass die Substanz selbst (die Materie) dem Dasein nach zufällig sei, würde ein bloss spekulatives Vernunfterkenntniss sein müssen. Wenn aber auch nur von der Form der 664
Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schliessen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist; so würde dieses wiederum ein Urteil der bloss spekulativen Vernunft sein, weil der Gegenstand hier gar kein Objekt einer möglichen Erfahrung ist. Aber alsdenn würde der Grundsatz der Kausalität, der nur innerhalb dem Felde der Erfahrungen gilt, und ausser demselben ohne Gebrauch, ja selbst ohne Bedeutung ist, von seiner Bestimmung gänzlich abgebracht.

f. Auf spekulativem Wege kommt die Vernunft in der Theologie nicht weiter, mag sie

1. von der Erfahrung ausgehen, oder

Ich behaupte nun, dass alle Versuche eines bloss spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; dass aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leidfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntniss eines höchsten Wesens aber wird ein transscendenter Gebrauch derselben erfodert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist. Soll das empirisch-gültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müsste dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdenn wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt. Erlaubte man aber auch den Sprung 665
über die Grenze der Erfahrung hinaus, vermittelst des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen: welchen Begriff kann uns dieses Verfahren verschaffen? Bei weitem keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die

grösste aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugniss von ihrer Ursache ablegen soll) darreicht. Soll es uns erlaubt sein, bloss, um in unserer Vernunft nichts Leeres übrig zu lassen, diesen Mangel der völligen Bestimmung durch eine blosse Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Notwendigkeit auszufüllen: so kann dieses zwar aus Gunst eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderstehlichen Beweises gefodert werden. Der physischtheologische Beweis könnte also vielleicht wohl anderen Beweisen (wenn solche zu haben sind) Nachdruck geben, indem er Spekulation mit Anschauung verknüpft: für sich selbst aber bereitet er mehr den Verstand zur theologischen Erkenntniss vor, und gibt ihm dazu eine gerade und natürliche Richtung, als dass er allein das Geschäfte vollenden könnte.

2. sich auf reine Begriffe a priori beschränken.

Man sieht also hieraus wohl, dass transscendentale Fragen nur transscendentale Antworten, d. i. aus lauter Begriffen *a priori* ohne die mindeste empirische Beimischung, erlauben. Die Frage ist hier aber offenbar synthetisch und verlangt eine Erweiterung unserer Erkenntniss über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, nämlich zu dem Dasein eines Wesens, das unserer blossen
666 Idee entsprechen soll, der niemals irgend eine Erfahrung gleichkommen kann. Nun ist, nach unseren obigen Beweisen, alle synthetische Erkenntniss *a priori* nur dadurch möglich, dass sie die formalen Bedingungen einer möglichen Erfahrung ausdrückt, und alle Grundsätze sind also nur von immanenter Gültigkeit, d. i. sie beziehen sich lediglich auf Gegenstände empirischer Erkenntniss, oder Erscheinungen. Also wird auch durch transscendentales Verfahren in Absicht auf die Theologie einer bloss spekulativen Vernunft nichts ausgerichtet

g. Wer das nicht anerkennen will, müsste darlegen, wie es möglich ist, seine Erkenntniss über alle Erfahrung hinaus a priori zu erweitern.

Wollte man aber lieber alle obige Beweise der Analytik in Zweifel ziehen, als sich die Ueberredung von dem Gewichte der so lange gebrauchten Beweisgründe rauben lassen; so kann man sich doch nicht weigern, der Aufforderung eine Genüge zu thun, wenn ich verlange, man solle sich wenigstens darüber rechtfertigen, wie und vermittelst welcher Erleuchtung man sich denn getraue, alle mögliche Esfahrung durch die Macht blosser Ideen zu überfliegen. Mit neuen Beweisen, oder ausgebesserter Arbeit alter Beweise, würde ich bitten mich zu verschonen. Denn, ob man zwar hierin eben nicht viel zu wählen hat, indem endlich doch bloss alle

spekulative Beweise auf einen einzigen, nämlich den ontologischen, hinauslaufen, und ich also eben nicht fürchten darf, sonderlich durch die Fruchtbarkeit der dogmatischen Verfechter jener sinnenfreien Vernunft belästigt zu werden; obgleich ich überdem auch, ohne mich darum sehr streitbar zu dünken, die Ausfoderung nicht ausschlagen will, in jedem Versuche dieser Art 667
den Fehlschluss aufzudecken, und dadurch seine Anmaassung zu vereiteln: so wird daher doch die Hoffnung besseren Glücks bei denen, welche einmal dogmatischer Ueberredungen gewohnt sind, niemals völlig aufgehoben, und ich halte mich daher an der einzigen billigen Foderung, dass man sich allgemein und aus der Natur des menschlichen Verstandes, samt allen übrigen Erkenntnissquellen, darüber rechtfertige, wie man es anfangen wolle, sein Erkenntniss ganz und gar *a priori* zu erweitern, und bis dahin zu erstrecken, wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgend einem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine objektive Realität zu versichern. Wie der Verstand auch zu diesem Begriffe gelanget sein mag, so kann doch das Dasein des Gegengenstandes desselben nicht analytisch in demselben gefunden werden, weil eben darin die Erkenntniss der *Existenz* des Objekts besteht, dass dieses *ausser dem Gedanken* an sich selbst gesetzt ist. Es ist aber gänzlich unmöglich, aus einem Begriffe von selbst hinaus zu gehen, und, ohne dass man der empirischen Verknüpfung folgt, (wodurch aber jederzeit nur Erscheinungen gegeben werden,) zu Entdeckung neuer Gegenstände und überschwenglicher Wesen zu gelangen.

h. Die transscendentale Theologie hat aber die wichtige Aufgabe, den Begriff des höchsten Wesens, wenn sein Dasein durch die Moral festgestellt ist, von Anthropomorphismen frei zu halten und etwaige Gegner kritisch abzu-

Ob aber gleich die Vernunft in ihrem bloss spekulativen Gebrauche zu dieser so grossen Absicht bei weitem nicht zulänglich ist, nämlich zum Dasein eines obersten
Wesens zu gelangen; so hat sie doch darin sehr grossen 668
Nutzen, die Erkenntniss desselben, im Fall sie anders woher geschöpft werden könnte, zu *berichtigen*, mit sich selbst und jeder intelligibelen Absicht einstimmig zu machen, und von allem, was dem Begriffe eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen.

Die transscendentale Theologie bleibt demnach, aller ihrer Unzulänglichkeit ungeachtet, dennoch von wichtigem negativen Gebrauche, und ist eine beständige Censur unserer Vernunft, wenn sie bloss mit reinen Ideen zu

weisen. thun hat, die eben darum kein anderes, als transscendentales Richtmaass zulassen. Denn, wenn einmal, in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die *Voraussetzung* eines höchsten und allgenugsamen Wesens, als oberster Intelligenz, ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der grössten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transscendentalen Seite, als den Begriff eines notwendigen und allerrealesten Wesens, genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur blossen Erscheinung (dem Anthropomorphismus im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen, und zugleich alle entgegengesetzte Behauptungen, sie mögen nun *atheistisch*, oder *deistisch*, oder *anthropomorphistisch* sein, aus dem Wege zu räumen; welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft, in Ansehung der Behauptung
669 des Daseins eines dergleichen Wesens, vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Denn, wo will jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, dass es kein höchstes Wesen, als Urgrund von allem, gebe, oder dass ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir, ihren Folgen nach, als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens, uns vorstellen, oder dass sie, in dem letzteren Falle, auch allen Einschränkungen unterworfen sein müssten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt?

Das höchste Wesen bleibt also für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft ein blosses, aber doch *fehlerfreies Ideal*, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntniss schliesst und krönet, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweiset alsdenn die vorher nur problematische transscendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit, durch Bestimmung ihres Begriffs und unaufhörliche Censur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft. Die Notwendigkeit, die Unendlichkeit, die Einheit, das Dasein ausser der Welt (nicht als Weltseele), die Ewigkeit, ohne Bedingungen der Zeit, die Allgegen-
670 wart, ohne Bedingungen des Raumes, die Allmacht u. s. w.

sind lauter transscendentale Prädikate, und daher kann der gereinigte Begriff derselben, den eine jede Theologie so sehr nötig hat, bloss aus der transscendentalen gezogen werden.

Anhang zur transscendentalen Dialektik.

Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.[1]

VIII.

a. Die Vernunftideen im allgemeinen. 1. Sie führen einen dialektischen Schein mit sich,

Der Ausgang aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht allein, was wir schon in der transscendentalen Analytik bewiesen, nämlich dass alle unsere Schlüsse, die uns über das Feld möglicher Erfahrung hinausführen wollen, trüglich und grundlos sein; sondern er lehrt uns zugleich dieses Besondere: dass die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, dass transscendentale Ideen ihr eben so natürlich sein, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, dass, so wie die letztern zur Wahrheit, d. i. der Uebereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objekte führen, die erstern einen blossen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann.

2. aber nur, wenn sie transscendent, nicht wenn sie immanent gebraucht werden.

Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muss zweckmässig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Missverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. 671 Also werden die transscendentalen Ideen allem Vermuten nach ihren guten und folglich *immanenten* Gebrauch haben, obgleich, wenn ihre Bedeutung verkannt und sie für Begriffe von

[1] In diesem Abschnitt gibt Kant im Zusammenhange seine Lehre von den regulativen Principien, welche schon im wesentlichen an verschiedenen Orten der Dialektik vorgetragen wurde. Was er hier mit grösster Umständlichkeit darlegt und auf seinen Ursprung von rationalistischem Standpunkt aus prüft, das wir nämlich Einheit und kontinuirlichen Zusammenhang in der Natur wahrnehmen, hat für den Empirismus absolut keine Schwierigkeit. Denn *der* will der Natur keine Einheit und dergl. vorschreiben, sondern lernt durch Erfahrung dergl. Eigenschaften als die ihrigen kennen, entweder durch Thatsachen oder durch Schlüsse auf Grund von Thatsachen. — VIII nimmt auf die Lehren von der Einteilung der Kategorien in mathematische und dynamische und vom Schematismus, ferner auf die Problemstellung der Einleitung zu A Rücksicht.

wirklichen Dingen genommen werden, sie transscendent in der Anwendung und eben darum trüglich sein können. Denn nicht die Idee an sich selbst, sondern bloss ihr Gebrauch, kann entweder in Ansehung der gesamten möglichen Erfahrung überfliegend (transscendent), oder einheimisch (immanent) sein, nachdem man sie entweder geradezu auf einen ihr vermeintlich entsprechenden Gegenstand, oder nur auf den Verstandesgebrauch überhaupt, in Ansehung der Gegenstände, mit welchen er zu thun hat, richtet, und alle Fehler der Subreption sind jederzeit einem Mangel der Urteilskraft, niemals aber dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben.

3. In letzterer Hinsicht sind sie nur regulativ und geben dem Verstand eine gewisse Einheit u. Totalität zum Ziel, wobei sie leicht als konstitutiv gebraucht werden, indem das nur eingebildete Ziel für ein wirkliches Objekt gehalten wird.

Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelst desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sondern ordnet sie nur und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer grösstmöglichen Ausbreitung haben können, d. i. in Beziehung auf die Totalität der Reihen, als auf welche der Verstand gar nicht sieht, sondern nur auf diejenige Verknüpfung, dadurch allerwärts Reihen der Bedingungen nach Begriffen zu Stande
672 kommen. Die Vernunft hat eigentlich nur den Verstand und dessen zweckmässige Anstellung zum Gegenstande, und wie dieser das Mannichfaltige im Objekt durch Begriffe vereinigt, so vereinigt jene ihrerseits das Mannichfaltige der Begriffe durch Ideen, indem sie eine gewisse kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt, welche sonst nur mit der distributiven Einheit beschäftigt sind.

Ich behaupte demnach: die transscendentalen Ideen sind niemals von konstitutivem Gebrauche, so, dass dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, dass man sie so versteht, sind es bloss vernünftelnde (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlich notwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz ausserhalb der Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten

Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der ausser dem Felde empirischmöglicher Erkenntniss läge, ausgeschossen wären (so wie die Objekte hinter der Spiegelfläche gesehen werden), allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, dass sie nicht betrügt,) ist gleichwohl unent- 673
behrlich notwendig, wenn wir ausser den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d. i. wenn wir, in unserem Falle, den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Teil der gesamten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur grösstmöglichen und äussersten Erweiterung abrichten wollen.

4. Die Vernunft sucht die Verstandeserkenntniss systematisch zu machen, wobei sie aber ihre einheitlichen Begriffe nicht der Erfahrung entlehnt.

Uebersehen wir unsere Verstandeserkenntnisse in ihrem ganzen Umfange, so finden wir, dass dasjenige, was Vernunft ganz eigentümlich darüber verfügt und zu Stande zu bringen sucht, das Systematische der Erkenntniss sei, d. i. der Zusammenhang derselben aus einem Princip. Diese Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniss, welches vor der bestimmten Erkenntniss der Teile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Teile seine Stelle und Verhältniss zu den übrigen *a priori* zu bestimmen. Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniss, wodurch diese nicht bloss ein zufälliges Aggregat, sondern ein nach notwendigen Gesetzen zusammenhängendes System wird. Man kann eigentlich nicht sagen, dass diese Idee ein Begriff vom Objekte sei, sondern von der durchgängigen Einheit dieser Begriffe, so fern dieselbe dem Verstande zur Regel dient. Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr betrachten wir die Natur nach diesen Ideen, und halten unsere Erkenntniss für mangelhaft, so lange sie den- 674
selben nicht adäquat ist. Man gesteht: dass sich schwerlich reine Erde, reines Wasser, reine Luft u. s. w. finde. Gleichwohl hat man die Begriffe davon doch nötig (die also, was die völlige Reinigkeit betrifft, nur in der Vernunft ihren Ursprung haben), um den Anteil, den jede dieser Natursachen an der Erscheinung hat, gehörig zu bestimmen, und so bringt man alle Materien auf die Erden (gleichsam die blosse Last), Salze und brennliche Wesen (als die Kraft), endlich auf Wasser und Luft als Vehikel (gleichsam Maschinen,

vermittelst deren die vorigen wirken), um nach der Idee eines Mechanismus die chemischen Wirkungen der Materien unter einander zu erklären. Denn, wiewohl man sich nicht wirklich so ausdrückt, so ist doch ein solcher Einfluss der Vernunft auf die Einteilungen der Naturforscher sehr leicht zu entdecken.

5. vielmehr sie nur problematisch annimmt u. versucht, ob die besonderen Fälle sich aus ihnen ableiten lassen, was man den hypothetischen Vernunftgebrauch nennt, welcher

Wenn die Vernunft ein Vermögen ist, das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten, so ist entweder das Allgemeine schon an sich gewiss und gegeben, und alsdenn erfordert es nur Urteilskraft zur Subsumption, und das Besondere wird dadurch notwendig bsstimmt. Dieses will ich den apodiktischen Gebrauch der Vernunft nennen. Oder das Allgemeine wird nur problematisch angenommen, und ist eine blosse Idee, das Besondere ist gewiss, aber die Allgemeinheit der Regel zu dieser Folge ist noch ein Problem; so werden mehrere besondere Fälle, die insgesamt gewiss sind, an der Regel versucht, ob sie daraus fliessen, und in diesem Falle, wenn
675 es den Anschein hat, dass alle anzugebende besondere Fälle daraus abfolgen, wird auf die Allgemeinheit der Regel, aus dieser aber nachher auf alle Fälle, die auch an sich nicht gegeben sind, geschlossen. Diesen will ich den hypothetischen Gebrauch der Vernunft nennen.

6. nur regulativ ist (vrgl. 3) u.

Der hypothetische Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen, als problematischen Begriffen, ist eigentlich nicht konstitutiv, nämlich nicht so beschaffen, dass dadurch, wenn man nach aller Strenge urteilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Hypothese angenommen worden, folge; denn wie will man alle mögliche Folgen wissen, die, indem sie aus demselben angenommenen Grundsatze folgen, seine Allgemeinheit beweisen? Sondern er ist nur regulativ, um dadurch, soweit es möglich ist, Einheit in die besonderen Erkenntnisse zu bringen, und die Regel dadurch der Allgemeinheit zu nähern.

Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist der Probirstein der Wahrheit der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als blosse Idee) lediglich nur projektirte Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muss; welche aber dazu dient, zu dem mannichfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Principium zu finden, und diesen dadurch auch über die

Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen.

Man siehet aber hieraus nur, dass die systematische 676
oder Vernunfteinheit der mannichfaltigen Verstandeserkenntniss ein **logisches** Princip sei, um, da wo der Verstand allein nicht zu Regeln hinlangt, ihm durch Ideen fortzuhelfen, und zugleich der Verschiedenheit seiner Regeln Einhelligkeit unter einem Princip (systematische) und dadurch Zusammenhang zu verschaffen, so weit als es sich thun lässt. Ob aber die Beschaffenheit der Gegenstände, oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei, und ob man diese *a priori*, auch ohne Rücksicht auf ein solches Interesse der Vernunft in gewisser Maassé postuliren, und also sagen könne: alle mögliche Verstandeserkenntnisse (darunter die empirischen) haben Vernunfteinheit, und stehen unter gemeinschaftlichen Principien, woraus sie, unerachtet ihrer Verschiedenheit, abgeleitet werden können[1]; das würde ein **transscendentaler** Grundsatz der Vernunft sein, welcher die systematische Einheit nicht bloss subjektiv- und logisch-, als Methode, sondern objektiv-notwendig machen würde.

7. ein logisches Princip an die Hand gibt, welches den Verstand durch eine Idee auf einheitlichen Zusammenhang führt; wäre letzterer auch objektiv wirklich, so würde ein transscendentaler Grundsatz der Vernunft entstehen.

Wir wollen dieses durch einen Fall des Vernunftgebrauchs erläutern. Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehört auch die der Kausalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen beim ersten Anblicke so viel Ungleichartigkeit, dass man daher anfänglich beinahe so vielerlei

8. Ein Beispiel des hypothetischen Vernunftgebrauchs.

[1]) Hier wird über die Gegenstände selbst etwas ausgemacht; 8 drückt sich noch stärker aus: die systematische Einheit wird, als den Objekten selbst anhängend, *a priori* als notwendig angenommen. Damit wird aber das Princip der Einheit konstitutiv für die Erfahrung, was Kant sonst leugnet. Schwächt man die Bedeutung des „transscendentalen Grundsatzes" dahin ab, dass er nur den Standpunkt bezeichnet, von dem aus wir die Objekte betrachten sollen, so fällt er mit dem „logischen Grundsatze" zusammen. Es liegt also ein unlösbarer Widerspruch vor, dessen Ursprung darin liegt, dass hier wieder einmal die Systematik mit Kant durchging. Er hatte — nach seiner Meinung mit gutem Glück — aus den **logischen** Formen **transscendentale** entwickelt und beide dann einander gegenübergestellt. Das thut er auch hier der Systematik zu Liebe mit logischem und transscendentalem Princip, verwickelt sich dabei aber in einen Widerspruch, da das transscendentale Princip in Wirklichkeit entweder ein logisch-regulatives oder ein konstitutives ist; ein Mittelding gibt es in diesem Falle nicht.

Kräfte derselben annehmen muss, als Wirkungen sich
677 hervorthun, wie in dem menschlichen Gemüte die Empfindung, Bewusstsein, Einbildung, Erinneruug, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w. Anfänglich gebietet eine logische Maxime, diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringern, dass man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke, und nachsehe, ob nicht Einbildung, mit Bewusstsein verbunden, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, vielleicht gar Verstand und Vernunft sei. Die Idee einer Grundkraft, von welcher aber die Logik gar nicht ausmittelt, ob es dergleichen gebe, ist wenigstens das Problem einer systematischen Vorstellung der Mannichfaltigkeit von Kräften. Das logische Vernunftprincip erfodert diese Einheit so weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und anderen Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, dass sie nichts, als verschiedene Aeusserungen einer und derselben Kraft sein, welche (komparativ) ihre G r u n d k r a f t heissen kann. Eben so verfährt man mit den übrigen.

Die komparativen Grundkräfte müssen wiederum unter einander verglichen werden, um sie dadurch, dass man ihre Einhelligkeit entdeckt, einer einzigen radikalen, d. i. absoluten Grundkraft nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit aber ist bloss hypothetisch. Man behauptet nicht, dass eine solche in der That angetroffen werden müsse, sondern, dass man sie zu Gunsten der Vernunft, nämlich zu Errichtung gewisser Principien, für die
678 mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand geben mag, suchen, und, wo es sich thun lässt, auf solche Weise systematische Einheit ins Erkenntniss bringen müsse.

9. Das logische Princip der Vernunfteinheit setzt stets ein transscendentales voraus. Das wird bestätigt durch

Es zeigt sich aber, wenn man auf den transscendentalen Gebrauch des Verstandes Acht hat, dass diese Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloss als Problem zum hypothetischen Gebrauche bestimmt sei, sondern objektive Realität vorgebe, dadurch die systematische Einheit der mancherlei Kräfte einer Substanz postuliret und ein apodiktisches Vernunftprincip errichtet wird. Denn, ohne dass wir einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte versucht haben, ja selbst wenn es uns nach allen Versuchen misslingt, sie zu entdecken, setzen wir doch voraus: es werde eine solche anzutreffen sein, und dieses nicht allein, wie in dem angeführten Falle, wegen der Einheit der Substanz, sondern, wo sogar viele, ob zwar in gewissem Grade gleichartige, angetroffen werden, wie

an der Materie überhaupt, setzt die Vernunft systematische Einheit mannichfaltiger Kräfte voraus, da besondere Naturgesetze unter allgemeineren stehen, und die Ersparung der Principien nicht bloss ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur wird.

In der That ist auch nicht abzusehen, wie ein logisches Princip der Vernunfteinheit der Regeln stattfinden könne, wenn nicht ein transscendentales vorausgesetzt würde, durch welches eine solche systematische Einheit, als den Objekten selbstanhängend, *a priori* als notwendig angenommen wird. Denn mit welcher Befugniss kann 679
die Vernunft im logischen Gebrauche verlangen, die Mannichfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen gibt, als eine bloss versteckte Einheit zu behandeln, und sie aus irgend einer Grundkraft, so viel an ihr ist, abzuleiten, wenn es ihr frei stände zuzugeben, dass es eben so wohl möglich sei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die systematische Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäss? denn alsdenn würde sie gerade wider ihre Bestimmung verfahren, indem sie sich eine Idee zum Ziele setzte, die der Natureinrichtung ganz widerspräche. Auch kann man nicht sagen, sie habe zuvor von der zufälligen Beschaffenheit der Natur diese Einheit nach Principien der Vernunft abgenommen. Denn das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch, und in dessen Ermangelung kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden, und wir also in Ansehung des letzteren die systematische Einheit der Natur durchaus als objektiv gültig und notwendig voraussetzen müssen[1].

b. das Princip der Gleichartigkeit, welches 1. zunächst logisch ist,

Wir finden diese transscendentale Voraussetzung auch auf eine bewundernswürdige Weise in den Grundsätzen der Philosophen versteckt, wiewohl sie solche nicht immer erkannt, oder sich selbst gestanden haben. Dass alle Mannichfaltigkeiten einzelner Dinge die Identität der Art nicht ausschliessen; dass die mancherlei Arten nur als verschiedentliche Bestimmungen von 680

[1]) Diese Beweisführung ist wieder echt rationalistisch und hat wie die ganze „Kritik der reinen Vernunft" zur Voraussetzung, dass der Begriff der Notwendigkeit ebensowenig wie Einheit und Ordnung der Erfahrung entnommen werden kann, sondern dass das alles aus dem Menschengeist stammt.

wenigen Gattungen, diese aber von noch höheren Geschlechtern u. s. w. behandelt werden müssen; dass also eine gewisse systematische Einheit aller möglichen empirischen Begriffe, so fern sie von höheren und allgemeineren abgeleitet werden können, gesucht werden müsse; ist eine Schulregel oder logisches Princip, ohne welches kein Gebrauch der Vernunft stattfände, weil wir nur so fern vom Allgemeinen aufs Besondere schliessen können, als allgemeine Eigenschaften der Dinge zum Grunde gelegt werden, unter denen die besonderen stehen.

2. dem aber ein transscendentaler Grundsatz zu Grunde liegt.

Dass aber auch in der Natur eine solche Einhelligkeit angetroffen werde, setzen die Philosophen in der bekannten Schulregel voraus: dass man die Anfänge (Principien) nicht ohne Not vervielfältigen müsse (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Dadurch wird gesagt: dass die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenschaften zu vermuten, von welchen die Mannichfaltigkeit nur durch mehrere Bestimmung abgeleitet werden kann. Dieser Einheit, ob sie gleich eine blosse Idee ist, ist man zu allen Zeiten so eifrig nachgegangen, dass man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mässigen, als sie aufzumuntern. Es war schon viel, dass die Scheidekünstler alle Salze auf zwei Hauptgattungen, saure und laugenhafte, zurückführen konnten, sie versuchen sogar auch diesen Unter-
681 schied bloss als eine Varietät oder verschiedene Aeusserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. Die mancherlei Arten von Erden (den Stoff der Steine und sogar der Metalle) hat man nach und nach auf drei, endlich auf zwei, zu bringen gesucht; allein damit noch nicht zufrieden, können sie sich des Gedankens nicht entschlagen, hinter diesen Varietäten dennoch eine einzige Gattung, ja wohl gar zu diesen und den Salzen ein gemeinschaftliches Princip zu vermuten. Man möchte vielleicht glauben, dieses sei ein bloss ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen, und ein hypothetischer Versuch, der, wenn er gelingt, dem vorausgesetzten Erklärungsgrunde eben durch diese Einheit Wahrscheinlichkeit gibt. Allein eine solche selbstsüchtige Absicht ist sehr leicht von der Idee zu unterscheiden, nach welcher jedermann voraussetzt, diese Vernunfteinheit sei der Natur selbst angemessen, und dass die Vernunft hier nicht bettele,

sondern gebiete, obgleich ohne die Grenzen dieser Ein-
heit bestimmen zu können.

Wäre unter den Erscheinungen, die sich uns dar-
bieten, eine so grosse Verschiedenheit, ich will nicht
sagen der Form (denn darin mögen sie einander ähnlich
sein), sondern dem Inhalte, d. i. der Mannichfaltigkeit
existirender Wesen nach, dass auch der allerschärfste
menschliche Verstand durch Vergleichung der einen mit
der anderen nicht die mindeste Aehnlichkeit ausfindig
machen könnte (ein Fall, der sich wohl denken lässt),
so würde das logische Gesetz der Gattungen ganz und
gar nicht stattfinden, und es würde selbst kein Begriff 682
von Gattung, oder irgend ein allgemeiner Begriff, ja
sogar kein Verstand stattfinden, als der es lediglich mit
solchen zu thun hat. Das logische Princip der Gattungen
setzt also ein transscendentales voraus, wenn es auf
Natur (darunter ich hier nur Gegenstände, die uns ge-
geben werden, verstehe,) angewandt werden soll. Nach
demselben wird in dem Mannichfaltigen einer möglichen
Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob
wir gleich ihren Grad *a priori* nicht bestimmen können),
weil ohne dieselbe keine empirische Begriffe, mithin
keine Erfahrung möglich wäre.

c. Das Princip der Specifikation 1) als logisches,

Dem logischen Princip der Gattungen, welches
Identität postulirt, steht ein anderes, nämlich das der
Arten entgegen, welches Mannichfaltigkeit und Ver-
schiedenheit der Dinge, unerachtet ihrer Uebereinstim-
mung unter derselben Gattung, bedarf, und es dem Ver-
stande zur Vorschrift macht, auf diese nicht weniger
als auf jene aufmerksam zu sein. Dieser Grundsatz
(der Scharfsinnigkeit, oder des Unterscheidungsvermögens)
schränkt den Leichtsinn des ersten (des Witzes) sehr
ein, und die Vernunft zeigt hier ein doppeltes einander
widerstreitendes Interesse, einerseits das Interesse des
Umfanges (der Allgemeinheit) in Ansehung der Gat-
tungen, andererseits des *Inhalts* (der Bestimmtheit), in
Absicht auf die Mannichfaltigkeit der Arten, weil der
Verstand im ersteren Falle zwar viel *unter* seinen Be-
griffen, im zweiten aber desto mehr in *denselben* denkt.
Auch äussert sich dieses an der sehr verschiedenen 683
Denkungsart der Naturforscher, deren einige (die vor-
züglich spekulativ sind), der Ungleichartigkeit gleichsam
feind, immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen,
die anderen (vorzüglich empische Köpfe) die Natur un-
aufhörlich in so viel Mannichfaltigkeit zu spalten suchen,

dass man beinahe die Hoffnung aufgeben müsste, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Principien zu beurteilen.

Dieser letzteren Denkungsart liegt offenbar auch ein logisches Princip zum Grunde, welches die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse zur Absicht hat, wenn ich, von der Gattung anhebend, zu dem Mannichfaltigen, das darunter enthalten sein mag, herabsteige, und auf solche Weise dem System Ausbreitung, wie im ersteren Falle, da ich zur Gattung aufsteige, Einfalt zu verschaffen suche. Denn aus der Sphäre des Begriffs, der eine Gattung bezeichnet, ist eben so wenig, wie aus dem Raume, den Materie einnehmen kann, zu ersehen, wie weit die Teilung derselben gehen könne. Daher jede Gattung verschiedene Arten, diese aber verschiedene Unterarten erfodert, und, da keine der letzteren stattfindet, die nicht immer wiederum eine Sphäre (Umfang als *conceptus communis*) hätte, so verlangt die Vernunft in ihrer ganzen Erweiterung, dass keine Art als die unterste an sich selbst angesehen werde, weil, da sie doch immer ein Begriff ist, der nur das, was verschiedenen Dingen gemein ist, in sich enthält, dieser
684 nicht durchgängig bestimmt, mithin auch nicht zunächst auf ein Individuum bezogen sein könne, folglich jederzeit andere Begriffe, d. i. Unterarten, unter sich enthalten müsse. Dieses Gesetz der Specifikation könnte so ausgedrückt werden: *entium varietates non temere esse minuendas.*

2. als transscendentales;

Man sieht aber leicht, dass auch dieses logische Gesetz ohne Sinn und Anwendung sein würde, läge nicht ein transscendentales Gesetz der Specifikation zum Grunde, welches zwar freilich nicht von den Dingen, die unsere Gegenstände werden können, eine wirkliche Unendlichkeit in Ansehung der Verschiedenheiten fodert; denn dazu gibt das logische Princip, als welches lediglich die Unbestimmtheit der logischen Sphäre in Ansehung der möglichen Einteilung behauptet, keinen Anlass; aber dennoch dem Verstande auferlegt, unter jeder Art, die uns vorkommt, Unterarten, und zu jeder Verschiedenheit kleinere Verschiedenheiten zu suchen. Denn, würde es keine niedere Begriffe geben, so gäbe es auch keine höhere. Nun erkennt der Verstand alles nur durch Begriffe: folglich, so weit er in der Einteilung reicht, niemals durch blosse Anschauung, sondern immer wiederum durch niedere Begriffe. Die Erkenntniss der Erscheinungen in ihrer durchgängigen Bestimmung (welche

nur durch Verstand möglich ist) fodert eine unaufhörlich fortzusetzende Specifikation seiner Begriffe, und einen Fortgang zu immer noch bleibenden Verschiedenheiten, wovon in dem Begriffe der Art, und noch mehr dem der Gattung, abstrahirt worden.

3. es kann nicht der Erfahrung entlehnt sein.

Auch kann dieses Gesetz der Specifikation nicht von 685
der Erfahrung entlehnt sein; denn diese kann keine so weit gehende Eröffnungen geben. Die empirische Specifikation bleibt in der Unterscheidung des Mannichfaltigen bald stehen, wenn sie nicht durch das schon vorhergehende transscendentale Gesetz der Specifikation, als ein Princip der Vernunft, geleitet worden, solche zu suchen, und sie noch immer zu vermuten, wenn sie sich gleich nicht den Sinnen offenbaret. Dass absorbirende Erden noch verschiedener Art (Kalk und muriatische Erden) sein, bedurfte zur Entdeckung eine zuvorkommende Regel der Vernunft, welche dem Verstande es zur Aufgabe machte, die Verschiedenheit zu suchen, indem sie die Natur so reichhaltig voraussetzte, sie zu vermuten. Denn wir haben eben sowohl nur unter Voraussetzung der Verschiedenheiten in der Natur Verstand, als unter der Bedingung, dass ihre Objekte Gleichartigkeit an sich haben, weil eben die Mannichfaltigkeit desjenigen, was unter einem Begriff zusammengefasst werden kann, den Gebrauch dieses Begriffs und die Beschäftigung des Verstandes ausmacht.

d. Aus der Vereinigung dieser beiden Principien entsteht das Princip der Affinität, welches zunächst logische Bedeutung hat; Verhältniss der drei Principien zu einander.

Die Vernunft bereitet also dem Verstande sein Feld, 1. durch ein Princip der *Gleichartigkeit* des Mannichfaltigen unter höheren Gattungen, 2 durch einen Grundsatz der *Varietät* des Gleichartigen unter niederen Arten; und um die systematische Einheit zu vollenden, fügt sie 3. noch ein Gesetz der *Affinität* aller Begriffe hinzu, welches einen kontinuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder anderen durch stufen- 686
artiges Wachstum der Verschiedenheit gebietet. Wir können sie die Principien der *Homogenität*, der *Specifikation* und der *Kontinuität* der Formen nennen. Das letztere entspringt dadurch, dass man die zwei ersteren vereinigt, nachdem man sowohl im Aufsteigen zu höheren Gattungen, als im Herabsteigen zu niederen Arten, den systematischen Zusammenhang in der Idee vollendet hat; denn alsdenn sind alle Mannichfaltigkeiten unter einander verwandt, weil sie insgesamt durch alle Grade der erweiterten Bestimmung von einer einzigen obersten Gattung abstammen.

Man kann sich die systematische Einheit unter den drei logischen Principien auf folgende Art sinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punkt ansehen, der, als der Standpunkt eines Zuschauers, seinen Horizont hat, d. i. eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und gleichsam überschaut werden. Innerhalb diesem Horizonte muss eine Menge von Punkten ins Unendliche angegeben werden können, deren jeder wiederum seinen engeren Gesichtskreis hat, d. i. jede Art enthält Unterarten, nach dem Princip der Specifikation, und der logische Horizont besteht nur aus kleineren Horizonten (Unterarten), nicht aber aus Punkten, die keinen Umfang haben (Individuen). Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, die aus eben so viel Begriffen bestimmt werden, lässt sich ein gemeinschaftlicher Horizont, daraus man sie insgesamt als aus
687 einem Mittelpunkte überschauet, gezogen denken, welcher die höhere Gattung ist, bis endlich die höchste Gattung der allgemeine und wahre Horizont ist, der aus dem Standpunkte des höchsten Begriffs bestimmt wird, und alle Mannichfaltigkeit, als Gattungen, Arten und Unterarten, unter sich befasst.

Zu diesem höchsten Standpunkte führt mich das Gesetz der Homogenität, zu allen niedrigen und deren grössten Varietät das Gesetz der Specifikation. Da aber auf solche Weise in dem ganzen Umfange aller möglichen Begriffe nichts Leeres ist, und ausser demselben nichts angetroffen werden kann, so entspringt aus der Voraussetzung jenes allgemeinen Gesichtskreises und der durchgängigen Einteilung desselben der Grundsatz: *non datur vacuum formarum,* d. i. es gibt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen, die gleichsam isolirt und von einander (durch einen leeren Zwischenraum) getrennet wären, sondern alle mannichfaltige Gattungen sind nur Abteilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung; und aus diesem Grundsatze, dessen unmittelbare Folge: *datur continuum formarum*, d. i. alle Verschiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinere Grade des Unterschiedes, dadurch man von einer zu der anderen gelangen kann; mit einem Worte, es gibt keine Arten oder Unterarten, die einander (im Begriffe der Vernunft) die nächsten wären, sondern es sind noch immer Zwischenarten mög-

lich, deren Unterschied von der ersten und zweiten kleiner 688
ist, als dieser ihr Unterschied von einander.

Das erste Gesetz also verhütet die Ausschweifung in die Mannichfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen, und empfiehlt die Gleichartigkeit; das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein, und gebietet Unterscheidung der Unterarten, bevor man sich mit seinem allgemeinen Begriffe zu den Individuen wende. Das dritte vereinigt jene beide, indem es bei der höchsten Mannichfaltigkeit dennoch die Gleichartigkeit durch den stufenartigen Uebergang von einer Species zur anderen vorschreibt, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, in so fern sie insgesamt aus einem Stamme entsprossen sind.

2. das logische Gesetz setzt auch hier ein transscendentales voraus,

Dieses logische Gesetz des *continui specierum (formarum logicarum)* setzt aber ein transscendentales voraus *(lex continui in natura)*, ohne welches der Gebrauch des Verstandes durch jene Vorschrift nur irre geleitet werden würde, indem er vielleicht einen der Natur gerade entgegengesetzten Weg nehmen würde. Es muss also dieses Gesetz auf reinen transscendentalen und nicht empirischen Gründen beruhen. Denn in dem letzteren Falle würde es später kommen, als die Systeme; es hat aber eigentlich das Systematische der Naturerkenntniss zuerst hervorgebracht. Es sind hinter diesen Gesetzen auch nicht etwa Absichten auf eine mit ihnen, als blossen Versuchen, anzustellende Probe verborgen,
obwohl freilich dieser Zusammenhang, wo er zutrifft, 689
einen mächtigen Grund abgibt, die hypothetisch ausgedachte Einheit für gegründet zu halten, und sie also auch in dieser Absicht ihren Nutzen haben, sondern man sieht es ihnen deutlich an, dass sie die Sparsamkeit der Grundursachen, die Mannichfaltigkeit der Wirkungen, und eine daher rührende Verwandtschaft der Glieder der Natur an sich selbst für vernunftmässig und der Natur angemessen urteilen, und diese Grundsätze also direkt und nicht bloss als Handgriffe der Methode ihre Empfehlung bei sich führen.

3. welchem jedoch in der Erfahrung ein entsprechender Gegenstand nicht gegeben werden kann.

Man siehet aber leicht, dass diese Kontinuität der Formen eine blosse Idee sei, der ein kongruirender Gegenstand in der Erfahrung garnicht angewiesen werden kann, nicht allein um deswillen, weil die Species in der Natur wirklich abgeteilt sind, und daher an sich ein *quantum discretum* ausmachen müssen, und, wenn der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft derselben

kontinuirlich wäre, sie auch eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, die innerhalb zweier gegebenen Arten lägen, enthalten müsste, welches unmöglich ist: sondern auch, weil wir von diesem Gesetz gar keinen bestimmten empirischen Gebrauch machen können, indem dadurch nicht das geringste Merkmal der Affinität angezeigt wird, nach welchem und wie weit wir die Gradfolge ihrer Verschiedenheit zu suchen, sondern nichts weiter, als eine allgemeine Anzeige, dass wir sie zu suchen haben.

e. Allgemeines über die 3 Principien (nichts wesentlich Neues). 1. Ordnung der Principien für den Erfahrungsgebrauch;

690 Wenn wir die jetzt angeführten Principien ihrer Ordnung nach versetzen, um sie dem Erfahrungsgebrauch gemäss zu stellen, so würden die Principien der systematischen Einheit etwa so stehen: Mannichfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit, jede derselben aber als Idee im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen. Die Vernunft setzt die Verstandeserkenntnisse voraus, die zunächst auf Erfahrung angewandt werden, und sucht ihre Einheit nach Ideen, die viel weiter geht, als Erfahrung reichen kann. Die Verwandtschaft des Mannichfaltigen, unbeschadet seiner Verschiedenheit, unter einem Princip der Einheit, betrifft nicht bloss die Dinge, sondern weit mehr noch die blossen Eigenschaften und Kräfte der Dinge.

2. Beispiel für denselben.

Daher wenn uns z. B. durch eine (noch nicht völlig berichtigte) Erfahrung der Lauf der Planeten als kreisförmig gegeben ist, und wir finden Verschiedenheiten, so vermuten wir sie in demjenigen, was den Zirkel, nach einem beständigen Gesetze durch alle unendliche Zwischengrade, zu einem dieser abweichenden Umläufe abändern kann, d. i. die Bewegungen der Planeten, die nicht Zirkel sind, werden etwa dessen Eigenschaften mehr oder weniger nahe kommen, und fallen auf die Ellipse. Die Kometen zeigen eine noch grössere Verschiedenheit ihrer Bahnen, da sie (so weit Beobachtung reicht) nicht einmal im Kreise zurückkehren; allein wir raten auf einen parabolischen Lauf, der doch mit der Ellipsis verwandt ist, und, wenn die lange Achse der letzteren sehr weit ge-
691 streckt ist, in allen unseren Beobachtungen von ihr nicht unterschieden werden kann. So kommen wir, nach Anleitung jener Principien, auf Einheit der Gattungen dieser Bahnen in ihrer Gestalt, dadurch aber weiter auf Einheit der Ursache aller Gesetze ihrer Bewegung (die Gravitation), von da wir nachher unsere Eroberungen ausdehnen, und auch alle Varietäten und scheinbare Abweichungen von jenen Regeln aus demselben Princip zu

erklären suchen, endlich gar mehr hinzufügen, als Erfahrung jemals bestätigen kann, nämlich, uns nach den Regeln der Verwandtschaft selbst hyperbolische Kometenbahnen zu denken, in welchen diese Körper ganz und gar unsere Sonnenwelt verlassen, und, indem sie von Sonne zu Sonne gehen, die entfernteren Teile eines für uns begrenzten Weltsystems, das durch eine und dieselbe bewegende Kraft zusammenhängt, in ihrem Laufe vereinigen.

3. Wie können die drei Principien, obwohl Ideen, dennoch objektive, wenn auch nur regulative Gültigkeit haben?

Was bei diesen Principien merkwürdig ist, und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: dass sie transscendental zu sein scheinen, und, ob sie gleich blosse Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten, denen der letztere nur gleichsam asymptotisch, d. i. bloss annähernd folgen kann, ohne sie jemals zu erreichen, sie gleichwohl, als synthetische Sätze *a priori*, objektive, aber unbestimmte Gültigkeit haben, und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben, als heuristische Grundsätze, mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne dass man doch eine transscendentale Deduktion derselben zu Stande 692
bringen kann, welches, wie oben bewiesen worden, in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist.

Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die **dynamische**, als bloss regulative Principien der **Anschauung**, von den **mathematischen**, die in Ansehung der letzteren konstitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings konstitutiv in Ansehung der **Erfahrung**, indem sie die **Begriffe**, ohne welche keine Erfahrung stattfindet, *a priori* möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen **Begriffe** konstitutiv sein, weil ihnen kein korrespondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand *in concreto* haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben, als konstitutiver Grundsätze, abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch, und mit demselben einige objektive Gültigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?

4. Indem die Vernunftidee α. ein Analogon des sinn-

Der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäfte

lichen Schemas und

der Vernunft, so wie der Verstand das Mannichfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt. Die Verstandeshandlungen aber, ohne Schemate der Sinnlichkeit, sind unbestimmt;
693 eben so ist die Vernunfteinheit auch in Ansehung der Bedingungen, unter denen, und des Grades, wie weit, der Verstand seine Begriffe systematisch verbinden soll, an sich selbst unbestimmt. Allein, obgleich für die durchgänge systematische Einheit aller Verstandesbegriffe kein Schema in der Anschauung ausfindig gemacht werden kann, so kann und muss doch ein Analogon eines solchen Schema gegeben werden, welches die Idee des Maximum der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntniss in einem Princip ist. Denn das Grösseste und absolut Vollständige lässt sich bestimmt gedenken, weil alle restringirende Bedingungen, welche unbestimmte Mannichfaltigkeit geben, weggelassen werden. Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, dass die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntniss des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnliche Schemate), sondern nur eine Regel oder Princip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs. Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs *a priori* festsetzt, auch, obzwar nur indirekt, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt: so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objektive Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu bestimmen, sondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische

β. das Princip des empirischen Verstandesgebrauchs ist u. daher auch vom Gegenstand der Erfahrung gilt (vrgl. a 3).

694 und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, dass er mit dem Princip der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird.[1])

5. Die drei Principien sind daher nur Maximen, — eine

Ich nenne alle subjektive Grundsätze, die nicht von der Beschaffenheit des Objekts, sondern dem Interesse der Vernunft, in Ansehung einer gewissen möglichen

[1]) 4 *a* ist nur eine systematische Spielerei, dazu eine recht ungeschickte. Wäre die Analogie richtig durchgeführt, so müsste der Verstand das Schema für die Vernunft hergeben, da es sich um Gültigkeit der Vernunftbegriffe handelt; denn die Kategorien erhielten durch Beziehung auf das sinnliche Schema objektive Gültigkeit.

Anschauung, bei der

Vollkommenheit der Erkenntniss dieses Objekts, hergenommen sind, Maximen der Vernunft. So gibt es Maximen der spekulativen Vernunft, die lediglich auf dem spekulativen Interesse derselben beruhen, ob es zwar scheinen mag, sie wären objektive Principien.

Wenn bloss regulative Grundsätze als konstitutiv betrachtet werden, so können sie als objektive Principien widerstreitend sein; betrachtet man sie aber bloss als Maximen, so ist kein wahrer Widerstreit, sondern bloss ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht. In der That hat die Vernunft nur ein einiges Interesse und der Streit ihrer Maximen ist nur eine Verschiedenheit und wechselseitige Einschränkung der Methoden, diesem Interesse ein Genüge zu thun.

6. jeder Widerstreit aufhört.

Auf solche Weise vermag bei diesem Vernünftler mehr das Interesse der Mannichfaltigkeit (nach dem Princip der Spekification), bei jenem aber das Interesse der Einheit (nach dem Princip der Aggregation). Ein jeder derselben glaubt sein Urteil aus der 695
Einsicht des Objekts zu haben, und gründet es doch lediglich auf der grösseren oder kleineren Anhänglichkeit an einen von beiden Grundsätzen, deren keiner auf objektiven Gründen beruht, sondern nur auf dem Vernunftinteresse, und die daher besser Maximen als Principien genannt werden könnten. Wenn ich einsehende Männer mit einander wegen der Charakteristik der Menschen, der Tiere oder Pflanzen, ja selbst der Körper des Mineralreichs im Streite sehe, da die einen z. B. besondere und in der Abstammung gegründete Volkscharaktere, oder auch entschiedene und erbliche Unterschiede der Familien, Racen u. s. w. annehmen, andere dagegen ihren Sinn darauf setzen, dass die Natur in diesem Stücke ganz und gar einerlei Anlagen gemacht habe, und aller Unterschied nur auf äusseren Zufälligkeiten beruhe, so darf ich nur die Beschaffenheit des Gegenstandes in Betrachtung ziehen, um zu begreifen, dass er für beide viel zu tief verborgen liege, als dass sie aus Einsicht in die Natur des Objekts sprechen könnten. Es ist nichts anderes, als das zwiefache Interesse der Vernunft, davon dieser Teil das eine, jener das andere zu Herzen nimmt, oder auch affektirt, mithin die Verschiedenheit der Maximen der Naturmannichfaltigkeit, oder der Natureinheit, welche sich gar wohl vereinigen lassen, aber so lange sie für objektive Einsichten gehalten werden, nicht allein Streit,

sondern auch Hindernisse veranlassen, welche die Wahrheit lange aufhalten, bis ein Mittel gefunden wird, das
696 streitige Interesse zu vereinigen, und die Vernunft hierüber zufrieden zu stellen.

Eben so ist es mit der Behauptung oder Anfechtung des so berufenen, von *Leibnitz* in Gang gebrachten und durch *Bonnet* trefflich aufgestutzten Gesetzes der *kontinuirlichen Stufenleiter* der Geschöpfe bewandt, welches nichts als eine Befolgung des auf dem Interesse der Vernunft beruhenden Grundsatzes der Affinität ist; denn Beobachtung und Einsicht in die Einrichtung der Natur konnte es gar nicht als objektive Behauptung an die Hand geben. Die Sprossen einer solchen Leiter, so wie sie uns Erfahrung angeben kann, stehen viel zu weit aus einander, und unsere vermeintlich kleinen Unterschiede sind gemeiniglich in der Natur selbst so weite Klüfte, dass auf solche Beobachtungen (vornehmlich bei einer grossen Mannichfaltigkeit von Dingen, da es immer leicht sein muss, gewisse Aehnlichkeiten und Annäherungen zu finden,) als Absichten der Natur gar nichts zu rechnen ist. Dagegen ist die Methode, nach einem solchen Princip Ordnung in der Natur aufzusuchen, und die Maxime, eine solche, obzwar unbestimmt, wo, oder wie weit, in einer Natur überhaupt als gegründet anzusehen, allerdings ein rechtmässiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft; welches aber, als ein solches, viel weiter geht, als dass Erfahrung und Beobachtung ihr gleichkommen könnte, doch ohne etwas zu bestimmen, sondern ihr nur zur systematischen Einheit den Weg vorzuzeichnen.

IX. 697 Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft.[1])

a. Nur durch Missbrauch werden die

Die Ideen der reinen Vernunft können nimmermehr an sich selbst dialektisch sein, sondern ihr blosser Miss-

[1]) Von diesem Anhang gilt ebenso wie vom vorigen, dass er grösstenteils nichts Neues bringt. Die früher schon bei den einzelnen Ideen vorgetragene, hier im Zusammenhange mit ermüdender Weitschweifigkeit und endlosen Wiederholungen erörterte Lehre lässt sich kurz dahin zusammenfassen: Die Gegenstände der Ideen haben trotz der bisherigen vernichtenden Kritik noch eine gewisse objektive Bedeutung und Existenz, indem wir sie zwar nicht als *an sich* existirend annehmen, wohl aber als im *Verhältniss zur Welt* existirend, indem wir die Natur so betrachten, als ob sie wirklich wären. Hier

brauch muss es allein machen, dass uns von ihnen ein trüglicher Schein entspringt; denn sie sind uns durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten. Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmässige Bestimmung in der Naturanlage unserer Vernunft haben. Der Pöbel der Vernünftler schreit aber, wie gewöhnlich, über Ungereimtheit und Widersprüche, und schmähet auf die Regierung, in deren innerste Plane er nicht zu dringen vermag, deren wohlthätigen Einflüssen er auch selbst seine Erhaltung und sogar die Kultur verdanken sollte, die ihn in den Stand setzt, sie zu tadeln und zu verurteilen.

Ideen dialektisch.

Man kann sich eines Begriffes *a priori* mit keiner Sicherheit bedienen, ohne seine transscendentale Deduktion zu Stande gebracht zu haben. Die Ideen der reinen Vernunft verstatten zwar keine Deduktion von der Art, als die Kategorien; sollen sie aber im mindesten einige, wenn auch nur unbestimmte, objektive Gültigkeit haben, und nicht bloss leere Gedankendinge (*entia rationis ratiocinantis*) vorstellen, so muss durchaus eine Deduktion 698
derselben möglich sein, gesetzt, dass sie auch von derjenigen weit abwiche, die man mit den Kategorien vornehmen kann. Das ist die Vollendung des kritischen

b. Die transscendentale Deduktion derselben besteht in dem Nachweis, dass sie als regulative Principien eine gewisse objective Gültigkeit haben.

gewinnt der immer noch „in die Metaphysik verliebte" Kant über den Allzermalmer die Oberhand. Das Resultat ist eine unangenehm berührende Halbheit. Hier gilt nur ein Entweder-Oder. Entweder man sagt: Ich kann mir die Natur nicht anders erklären, als unter Annahme der Gegenstände der Ideen, dann sind sie für mich wirklich in eben dem Grade, in welchem es der Aether für den Physiker ist, welcher ihm auch in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Oder man sagt: Ich kann mich von der Notwendigkeit, die Gegenstände der Ideen als wirklich anzunehmen, nicht überzeugen, dann sind sie nichts für mich. Kant will sie aber nicht annehmen und doch so thun, als ob sie wirklich wären. Das ist eine Halbheit, die notwendig bald in das eine, bald in das andere Extrem fallen muss. Das thut Kant denn auch wirklich; die Folge davon ist eine grosse Unsicherheit und Undeutlichkeit in den Ausdrücken: Unverständlichkeit der Sache zieht Unverständlichkeit des Ausdrucks nach sich, die vergeblich durch Ausführlichkeit und viele Wiederholungen zu heben gesucht wird. — Da Kant seine Lehre wieder in das Schema der konstitutiven und regulativen Ideen zwängt, kann man diesen Abschnitt füglich als Anhang des ersten Anhangs bezeichnen, einzelne der Anfangsnummern (besonders dort a 3, hier b, c) haben sogar ganz denselben Inhalt. Ebenso wie jener Abschnitt setzt auch dieser den „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" in der Analytik voraus.

Geschäftes der reinen Vernunft, und dieses wollen wir jetzt übernehmen.

Es ist ein grosser Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein *Gegenstand schlechthin*, oder nur als ein *Gegenstand in der Idee* gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen. So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine blosse Idee, d. i. seine objektive Realität soll nicht darin bestehen, dass er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung würden wir seine objektive Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der grössten Vernunfteinheit geordnetes Schema von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die grösste systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee, als seinem Grunde, oder Ursache, ableitet. Alsdenn heisst es z. B., die Dinge der
699 Welt müssen so betrachtet werden, als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten. Auf solche Weise ist die Idee eigentlich nur ein heuristischer und nicht ostensiver Begriff, und zeigt an, nicht wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir, unter der Leitung desselben, die Beschaffung und Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung überhaupt *suchen* sollen. Wenn man nun zeigen kann, dass, obgleich die dreierlei transscendentalen Ideen (*psychologische*, *kosmologische* und *theologische*) direkt auf keinen ihnen korrespondirenden Gegenstand und dessen *Bestimmung* bezogen werden, dennoch als Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung eines solchen *Gegenstandes in der Idee* auf systematische Einheit führen und die Erfahrungserkenntniss jederzeit erweitern, niemals aber derselben zuwider sein können: so ist es eine notwendige *Maxime* der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren. Und dieses ist die transscendentale Deduktion aller Ideen der spekulativen Vernunft, nicht als *kon-*

c. Weitere Ausführung von b.

stitutiver Principien der Erweiterung unserer Erkenntniss über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als *regulativer* Principien der systematischen Einheit des Mannichfaltigen der empirischen Erkenntniss überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebauet und berichtigt wird, als es ohne solche Ideen durch den blossen Gebrauch der Verstandesgrundsätze geschehen könnte.

Ich will dieses deutlicher machen. Wir wollen den 700
genannten Ideen als Principien zu Folge *erstlich* (in der Psychologie) alle Erscheinungen, Handlungen und Empfänglichkeit unseres Gemüts an dem Leitfaden der inneren Erfahrung so verknüpfen, als ob dasselbe eine einfache Substanz wäre, die, mit persönlicher Identität, beharrlich (wenigstens im Leben) existirt, indessen dass ihre Zustände, zu welchen die des Körpers nur als äussere Bedingungen gehören, kontinuirlich wechseln. Wir müssen *zweitens* (in der Kosmologie) die Bedingungen, der inneren sowohl als der äusseren Naturerscheinungen, in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes oder oberstes Glied sei, obgleich wir darum, ausserhalb aller Erscheinungen, die bloss intelligibelen ersten Gründe derselben nicht leugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen. Endlich und *drittens* müssen wir (in Ansehung der Theologie) alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, *als ob* diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache, doch aber zugleich, *als ob* der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund ausser ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbstständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche
wir allen empirischen Gebrauch *unserer* Vernunft in 701
seiner grössten Erweiterung so richten, *als ob* die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heisst: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die innern Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ur-

sache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei.

d. Die Gegenstände der Ideen werden nicht als wirkliche Dinge, sondern als deren Analoga angesehen, (vgl. b c), so dass sie

Nun ist nicht das Mindeste, was uns hindert, diese Ideen auch als objektiv und hypostatisch anzunehmen, ausser allein die kosmologische, wo die Vernunft auf eine Antinomie stösst, wenn sie solche zu Stande bringen will (die psychologische und theologische enthalten dergleichen gar nicht). Denn ein Widerspruch ist in ihnen nicht, wie sollte uns daher jemand ihre objektive Realität bestreiten können, da er von ihrer Möglichkeit eben so wenig weiss, um sie zu verneinen, als wir, um sie zu bejahen? Gleichwohl ists, um etwas anzunehmen, noch nicht genug, dass keine positive Hinderniss dawider ist, und es kann uns nicht erlaubt sein, Gedankenwesen, welche alle unsere Begriffe übersteigen, obgleich keinem widersprechen, auf den blossen Kredit der ihr Geschäfte gern vollendenden spekulativen Vernunft, als wirkliche
702 und bestimmte Gegenstände einzuführen. Also sollen sie an sich selbst nicht angenommen werden, sondern nur ihre Realität, als eines Schema des regulativen Princips der systematischen Einheit aller Naturerkenntniss gelten, mithin sollen sie nur als Analoga von wirklichen Dingen, aber nicht als solche an sich selbst zum Grunde gelegt werden. Wir heben von dem Gegenstande der Idee die Bedingungen auf, welche unseren Verstandesbegriff einschränken, die aber es auch allein möglich machen, dass wir von irgend einem Dinge einen bestimmten Begriff haben können. Und nun denken wir uns ein Etwas, wovon wir, was es an sich selbst sei, gar keinen Begriff haben, aber wovon wir uns doch ein Verhältniss zu dem Inbegriffe der Erscheinungen denken, das demjenigen analogisch ist, welches die Erscheinungen unter einander haben.

e. unsere Erkenntniss nicht über die Erfahrung hinaus erweitern;

Wenn wir demnach solche idealische Wesen annehmen, so erweitern wir eigentlich nicht unsere Erkenntniss über die Objekte möglicher Erfahrung, sondern nur die empirische Einheit der letzteren, durch die systematische Einheit, wozu uns die Idee das Schema gibt, welche mithin nicht als konstitutives, sondern bloss als regulatives Princip gilt. Denn, dass wir ein der Idee korrespondirendes Ding, ein Etwas, oder wirkliches Wesen setzen, dadurch ist nicht gesagt, wir wollten unsere Erkenntniss der Dinge mit transscendentalen Begriffen er-

weitern; denn dieses Wesen wird nur in der Idee und nicht an sich selbst zum Grunde gelegt, mithin nur um die systematische Einheit auszudrücken, die uns zur 703
Richtschnur des empirischen Gebrauchs der Vernunft dienen soll, ohne doch etwas darüber auszumachen, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sei, auf welchem, als Ursache, sie beruhe.

f. als Beispiel wird der spekulative Gottesbegriff angeführt (vrgl. c).

So ist der transscendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die bloss spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande **deistisch**, d. i. die Vernunft gibt nicht einmal die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von etwas an die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet, und welches wir uns nicht anders, als nach der Analogie einer wirklichen Substanz, welche nach Vernunftgesetzen die Ursache aller Dinge sei, denken können, wofern wir es ja unternehmen, es überall als einen besonderen Gegenstand zu denken, und nicht lieber, mit der blossen Idee des regulativen Princips der Vernunft zufrieden, die Vollendung aller Bedingungen des Denkens, als überschwenglich für den menschlichen Verstand bei Seite setzen wollen, welches aber mit der Absicht einer vollkommenen systematischen Einheit in unserem Erkenntniss, der wenigstens die Vernunft keine Schranken setzt, nicht zusammen bestehen kann.

Daher geschiehts nun, dass, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit seiner höchsten Vollkommenheit, noch der Notwendigkeit seines Daseins, den mindesten Begriff habe, 704
aber alsdenn doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge thun kann, und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden grössten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst, verschaffen kann; welches beweiset, dass ihr spekulatives Interesse und nicht ihre Einsicht sie berechtige, von einem Punkte, der so weit über ihre Sphäre liegt, auszugehen, um daraus ihre Gegenstände in einem vollständigen Ganzen zu betrachten.

g. Unterschied zwischen relativer und schlechthinniger Annahme (vgl. d u. e).

Hier zeigt sich nun ein Unterschied der Denkungsart, bei einer und derselben Voraussetzung, der ziemlich subtil, aber gleichwohl in der Transscendentalphilosophie von grosser Wichtigkeit ist. Ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (*suppositio relativa*), ohne

doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen (*suppositio*
absoluta.)[1]) Diese Unterscheidung trifft zu, wenn es bloss
um ein regulatives Princip zu thun ist, wovon wir zwar
die Notwendigkeit an sich selbst, aber nicht den Quell
derselben erkennen, und dazu wir einen obersten Grund
bloss in der Absicht annehmen, um desto bestimmter
die Allgemeinheit des Princips zu denken, als z. B. wenn
ich mir ein Wesen als existirend denke, das einer blossen
und zwar transscendentalen Idee korrespondirt. Denn da
kann ich das Dasein dieses Dinges niemals an sich selbst
annehmen, weil keine Begriffe, dadurch ich mir irgend
705 einen Gegenstand bestimmt denken kann, dazu zulangen,
und die Bedingungen der objektiven Gültigkeit meiner
Begriffe durch die Idee selbst ausgeschlossen sind. Die
Begriffe der Realität, der Substanz, der Kausalität, selbst
die der Notwendigkeit im Dasein, haben, ausser dem
Gebrauche, da sie die empirische Erkenntniss eines
Gegenstandes möglich machen, gar keine Bedeutung,
die irgend ein Objekt bestimmete. Sie können also
zwar zu Erklärung der Möglichkeit der Dinge in der
Sinnenwelt, aber nicht der Möglichkeit eines Welt-
ganzen selbst gebraucht werden, weil dieser Er-
klärungsgrund ausserhalb der Welt und mithin kein
Gegenstand einer möglichen Erfahrung sein müsste.
Nun kann ich gleichwohl ein solches unbegreifliches
Wesen, den Gegenstand einer blossen Idee, relativ auf
die Sinnenwelt, obgleich nicht an sich selbst, annehmen.
Denn wenn dem grösstmöglichen empirischen Gebrauche
meiner Vernunft eine Idee (der systematisch-vollständigen
Einheit, von der ich bald bestimmter reden werde)
zum Grunde liegt, die an sich selbst niemals adäquat
in der Erfahrung kann dargestellet werden, ob sie gleich,
um die empirische Einheit dem höchstmöglichen Grade
zu nähern, unumgänglich notwendig ist, so werde ich
nicht allein befugt, sondern auch genötigt sein, diese
Idee zu realisiren, d. i. ihr einen wirklichen Gegenstand
zu setzen, aber nur als ein Etwas überhaupt, das ich
an sich selbst gar nicht kenne, und dem ich nur, als einem
Grunde jeder systematischen Einheit, in Beziehung auf
706 diese letztere solche Eigenschaften gebe, als den Ver-
standesbegriffen im empirischen Gebrauche analogisch
sind. Ich werde mir also nach der Analgie der Reali-

[1]) Diese Unterscheidung kommt auf dasselbe hinaus, wie die im 7ten Abschnitte, zwischen einem postulirten und supponirten Dasein. (S. 661/2).

täten in der Welt, der Substanzen, der Kausalität und der Notwendigkeit ein Wesen denken, das alles dieses in der höchsten Vollkommenheit besitzt, und, indem diese Idee bloss auf meiner Vernunft beruht, dieses Wesen als selbstständige Vernunft, was durch Ideen der grössten Harmonie und Einheit Ursache vom Weltganzen ist, denken können, so dass ich alle die Idee einschränkende Bedingungen weglasse, lediglich um, unter dem Schutze eines solchen Urgrundes, systematische Einheit des Mannichfaltigen im Weltganzen, und, vermittelst derselben, den gröstmöglichen empirischen Vernunftgebrauch möglich zu machen, indem ich alle Verbindungen so ansehe, als ob sie Anordnungen einer höchsten Vernunft wären, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist. Ich denke mir alsdenn dieses höchste Wesen durch lauter Begriffe, die eigentlich nur in der Sinnenwelt ihre Anwendung haben; da ich aber auch jene transscendentale Voraussetzung zu keinem andern als relativen Gebrauch habe, nämlich, dass sie das Substratum der grösstmöglichen Erfahrungseinheit abgeben solle, so darf ich ein Wesen, das ich von der Welt unterscheide, ganz wohl durch Eigenschaften denken, die lediglich zur Sinnenwelt gehören. Denn ich verlange keinesweges, und bin auch nicht befugt es zu verlangen, diesen Gegenstand meiner Idee, nach dem, was er an sich sein mag, zu erkennen; denn dazu habe ich keine Begriffe, und selbst 707
die Begriffe von Realität, Substanz, Kausalität, ja sogar der Notwendigkeit im Dasein, verlieren alle Bedeutung, und sind leere Titel zu Begriffen, ohne allen Inhalt, wenn ich mich ausser dem Felde der Sinne damit hinauswage. Ich denke mir nur die Relation eines mir an sich ganz unbekannten Wesens zur grössten systematischen Einheit des Weltganzen, lediglich um es zum Schema des regulativen Princips des grösstmöglichen empirischen Gebrauchs meiner Vernunft zu machen.

Werfen wir unseren Blick nun auf den transscendentalen Gegenstand unserer Idee, so sehen wir, dass wir seine Wirklichkeit nach den Begriffen von Realität, Substanz, Kausalität u. s. w. an sich selbst nicht voraussetzen können, weil diese Begriffe auf etwas, das von der Sinnenwelt ganz unterschieden ist, nicht die mindeste Anwendung haben. Also ist die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen, als oberster Ursache, bloss relativ, zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht, und ein blosses Etwas in der Idee, wovon

wir, was es *an sich* sei, keinen Begriff haben. Hiedurch erklärt sich auch, woher wir zwar in Beziehung auf das, was existirend den Sinnen gegeben ist, der Idee eines *an sich notwendigen* Urwesens bedürfen, niemals aber von diesem und seiner absoluten *Notwendigkeit* den mindesten Begriff haben können.

h. Die Vernunftideen sind unbestimmt objektive Principien, welche systematische Einheit fordern (vrgl. b, c), die aber

Nunmehr können wir das Resultat der ganzen transscendentalen Dialektik deutlich vor Augen stellen, und
708 die Endabsicht der Ideen der reinen Vernunft, die nur durch Missverstand und Unbehutsamkeit dialektisch werden, genau bestimmen. Die reine Vernunft ist in der That mit nichts als sich selbst beschäftigt, und kann auch kein anderes Geschäfte haben, weil ihr nicht die Gegenstände zur Einheit des Erfahrungsbegriffs, sondern die Verstandeserkenntnisse zur Einheit des Vernunftbegriffs, d. i. des Zusammenhanges in einem Princip gegeben werden. Die Vernunfteinheit ist die Einheit des Systems, und diese systematische Einheit dient der Vernunft nicht objektiv zu einem Grundsatze, um sie über die Gegenstände, sondern subjektiv als Maxime, um sie über alles mögliche empirische Erkenntniss der Gegenstände zu verbreiten. Gleichwohl befördert der systematische Zusammenhang, den die Vernunft dem empirischen Verstandesgebrauche geben kann, nicht allein dessen Ausbreitung, sondern bewährt auch zugleich die Richtigkeit desselben, und das Principium einer solchen systematischen Einheit ist auch objektiv, aber auf unbestimmte Art *(principium vagum)*, nicht als konstitutives Princip, um etwas in Ansehung seines direkten Gegenstandes zu bestimmen, sondern um, als bloss regulativer Grundsatz und Maxime, den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche (Unbestimmte) zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im mindesten zuwider zu sein.

i. nur denkbar ist, wenn man die Gegenstände der Ideen problematisch zu Grunde legt (vrgl. b, d).

709 Die Vernunft kann aber diese systematische Einheit nicht anders denken, als dass sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung gibt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit. Dieses Vernunftwesen (*ens rationis ratiocinatae*) ist nun zwar eine blosse Idee, und wird also nicht *schlechthin und an sich selbst* als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt (weil wir

es durch keine Verstandesbegriffe erreichen können), um alle Verknüpfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, *als ob* sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntniss aber auf alle Weise beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich sein kann.

Man verkennet sogleich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält, welcher man den Grund der systematischen Weltverfassung zuzuschreiben gedächte; vielmehr lässt man es gänzlich unausgemacht, was der unseren Begriffen sich entziehende Grund derselben an sich für Beschaffenheit habe, und setzet sich nur eine Idee zum Gesichtspunkte, aus welchem einzig und allein man jene, der Vernunft so wesentliche und dem Verstande so heilsame, Einheit verbreiten kann; mit einem Worte: dieses transscendentale 710
Ding ist bloss das Schema jenes regulativen Princips, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet.

k. Nähere Ausführung an den einzelnen Ideen (vrgl. c, f): 1. Die Seele.

Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloss als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenschaften, mit denen ein denkend Wesen an sich existirt, aufsuchen, so muss ich die Erfahrung befragen, und selbst von allen Kategorien kann ich keine auf diesen Gegenstand anwenden, als in so fern das Schema derselben in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs also (von dem, was die Seele wirklich ist), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens, und macht dadurch, dass sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit andern wirklichen Dingen ausser ihr in Gemeinschaft stehe; mit einem Worte: von einer einfachen selbstständigen Intelligenz. Hiebei aber hat sie nichts anders vor Augen, als Principien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen, als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, so viel wie möglich, als abgeleitet von einer einigen

Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen
711 eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume, als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen. Jene Einfachheit der Substanz u. s. w. sollte nur das Schema zu diesem regulativen Princip sein, und wird nicht vorausgesetzt, als sei sie der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften. Denn diese können auch auf ganz anderen Gründen beruhen, die wir gar nicht kennen, wie wir denn die Seele auch durch diese angenommenen Prädikate eigentlich nicht an sich selbst erkennen könnten, wenn wir sie gleich von ihr schlechthin wollten gelten lassen, indem sie eine blosse Idee ausmachen, die *in concreto* gar nicht vorgestellet werden kann. Aus einer solchen psychologischen Idee kann nun nichts andres, als Vorteil entspringen, wenn man sich nur hütet, sie für etwas mehr als blosse Idee, d. i. bloss relativisch auf den systematischen Vernunftgebrauch in Ansehung der Erscheinungen unserer Seele, gelten zu lassen. Denn da mengen sich keine empirische Gesetze körperlicher Erscheinungen, die ganz von anderer Art sind, in die Erklärungen dessen, was bloss für den inneren Sinn gehöret; da werden keine windige Hypothesen, von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen u. s. w. zugelassen; also wird die Betrachtung dieses Gegenstandes des inneren Sinnes ganz rein und unvermengt mit ungleichartigen Eigenschaften angestellet, überdem die Vernunftuntersuchung darauf gerichtet, die Erklärungsgründe in diesem Subjekte, so weit es möglich ist,
712 auf ein einziges Princip hinaus zu führen; welches alles durch ein solches Schema, als ob es ein wirkliches Wesen wäre, am besten, ja sogar einzig und allein, bewirkt wird. Die psychologische Idee kann auch nichts andres, als das Schema eines regulativen Begriffs bedeuten. Denn, wollte ich auch nur fragen, ob die Seele nicht an sich geistiger Natur sei, so hätte diese Frage gar keinen Sinn. Denn durch einen solchen Begriff nehme ich nicht bloss die körperliche Natur, sondern überhaupt alle Natur weg, d. i. alle Prädikate irgend einer möglichen Erfahrung, mithin alle Bedingungen, zu einem solchen Begriffe einen Gegenstand zu denken, als welches doch einzig und allein macht, dass man sagt, er habe einen Sinn.

2. Die Welt. Die zweite regulative Idee der bloss spekulativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt. Denn Natur ist

eigentlich nur das einzige gegebene Objekt, in Ansehung dessen die Vernunft regulative Principien bedarf. Diese Natur ist zwiefach, entweder die denkende, oder die körperliche Natur. Allein zu der letzteren, um sie ihrer inneren Möglichkeit nach zu denken, d. i. die Anwendung der Kategorien auf dieselbe zu bestimmen, bedürfen wir keiner Idee, d. i. einer die Erfahrung übersteigenden Vorstellung; es ist auch keine in Ansehung derselben möglich, weil wir darin bloss durch sinnliche Anschauung geleitet werden, und nicht wie in dem psychologischen Grundbegriffe (Ich), welcher eine gewisse Form des Denkens, nämlich die Einheit desselben, *a priori* enthält. Also bleibt uns für die reine Vernunft nichts übrig, als 713
Natur überhaupt, und die Vollständigkeit der Bedingungen in derselben nach irgend einem Princip. Die absolute Totalität der Reihen dieser Bedingungen, in der Ableitung ihrer Glieder, ist eine Idee, die zwar im empirischen Gebrauche der Vernunft niemals völlig zu Stande kommen kann, aber doch zur Regel dient, wie wir in Ansehung derselben verfahren sollen, nämlich in der Erklärung gegebener Erscheinungen (im Zurückgehen oder Aufsteigen) so, als ob die Reihe an sich unendlich wäre, d. i. *in indefinitum,* aber wo die Vernunft selbst als bestimmende Ursache betrachtet wird (in der Freiheit), also bei praktischen Principien, als ob wir nicht ein Objekt der Sinne, sondern des reinen Verstandes vor uns hätten, wo die Bedingungen nicht mehr in der Reihe der Erscheinungen, sondern ausser derselben gesetzt werden können, und die Reihe der Zustände angesehen werden kann, als ob sie schlechthin (durch eine intelligibele Ursache) angefangen würde; welches alles beweiset, dass die kosmologischen Ideen nichts als regulative Principien, und weit davon entfernt sind, gleichsam konstitutiv, eine wirkliche Totalität solcher Reihen zu setzen. Das übrige kann man an seinem Orte unter der Antinomie der reinen Vernunft suchen.

3. Gott.

Die dritte Idee der reinen Vernunft, welche eine bloss relative Supposition eines Wesens enthält, als der einigen und allgenugsamen Ursache aller kosmologischen Reihen, ist der Vernunftbegriff von Gott. Den Gegenstand dieser Idee, haben wir nicht den mindesten Grund, 714
schlechthin anzunehmen (an sich zu supponiren); denn was kann uns wohl dazu vermögen, oder auch nur berechtigen, ein Wesen von der höchsten Vollkommenheit, und als seiner Natur nach schlechthin notwendig, aus

dessen blossem Begriffe an sich selbst zu glauben, oder zu behaupten, wäre es nicht die Welt, in Beziehung auf welche diese Supposition allein notwendig sein kann; und da zeigt es sich klar, dass die Idee derselben, so wie alle spekulative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als dass die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin *als ob* sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären. Hieraus ist klar, dass die Vernunft hiebei nichts, als ihre eigene formale Regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben könne, niemals aber eine Erweiterung *über alle Grenzen des empirischen Gebrauchs*, folglich unter dieser Idee kein konstitutives Princip ihres auf mögliche Erfahrung gerichteten Gebrauchs verborgen liege.

α. Die Idee Gottes als *regulatives* Princip führt auf die Zweckmässigkeit, wird sie aber

Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die *zweckmässige* Einheit der Dinge, und das *spekulative* Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Princip
715 eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der grössten systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz, als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich bloss in der Idee, kann also jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden. Denn wenn wir in Ansehung der Figur der Erde (der runden, doch etwas abgeplatteten)*), der Gebirge und Meere u. s. w. lauter weise Absichten eines Urhebers zum voraus annehmen, so können wir auf diesem Wege eine Menge von Entdeckungen machen. Bleiben wir nun bei dieser Voraussetzung als einem bloss *regulativen* Princip,

*) Der Vorteil, den eine kugelichte Erdgestalt schafft, ist bekannt genug; aber wenige wissen, dass ihre Abplattung, als eines Sphäroids, es allein verhindert, dass nicht die Hervorragungen des festen Landes oder auch kleinerer, vielleicht durch Erdbeben aufgeworfener Berge, die Achse der Erde kontinuirlich und in nicht eben langer Zeit ansehnlich verrücken, wäre nicht die Aufschwellung der Erde unter der Linie ein so gewaltiger Berg, den der Schwung jedes anderen Berges niemals merklich aus seiner Lage in Ansehung der Achse bringen kann. Und doch erklärt man diese weise Anstalt ohne Bedenken aus dem Gleichgewicht der ehemals flüssigen Erdmasse.

so kann selbst der Irrtum uns nichts schaden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als dass, wo wir einen teleologischen Zusammenhang (*nexus finalis*) erwarteten, ein bloss mechanischer oder physischer (*nexus* 716 *effectivus*) angetroffen werde, wodurch wir, in einem solchen Falle, nur eine Einheit mehr vermissen, aber nicht die Vernunfteinheit in ihrem empirischen Gebrauche verderben. Aber sogar dieser Querstrich kann das Gesetz selbst in allgemeiner und teleologischer Absicht überhaupt nicht treffen. Denn, obzwar ein Zergliederer eines Irrtums überführt werden kann, wenn er irgend ein Gliedmaass eines tierischen Körpers auf einen Zweck bezieht, von welchem man deutlich zeigen kann, dass er daraus nicht erfolge: so ist es doch gänzlich unmöglich, in einem Falle zu beweisen, dass eine Natureineinrichtung, es mag sein welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe. Daher erweitert auch die Physiologie (der Aerzte) ihre sehr eingeschränkte empirische Kenntniss von den Zwecken des Gliederbaues eines organischen Körpers durch einen Grundsatz, welchen bloss reine Vernunft eingab, so weit, dass man darin ganz dreist und zugleich mit aller Verständigen Einstimmung annimmt, es habe alles an dem Tiere seinen Nutzen und gute Absicht; welche Voraussetzung, wenn sie konstitutiv sein sollte, viel weiter geht, als uns bisherige Beobachtung berechtigen kann; woraus denn zu ersehen ist, dass sie nichts als ein regulatives Princip der Vernunft sei, um zur höchsten systematischen Einheit, vermittelst der Idee der zweckmässigen Kausalität der obersten Weltursache, und, als ob diese, als höchste Intelligenz, nach der weisesten Absicht die Ursache von allem sei, zu gelangen.

Gehen wir aber von dieser Restriktion der Idee auf 717
den bloss regulativen Gebrauch ab, so wird die Vernunft auf so mancherlei Weise irre geführt, indem sie alsdenn den Boden der Erfahrung, der doch die Merkzeichen ihres Ganges enthalten muss, verlässt, und sich über denselben zu dem Unbegreiflichen und Unerforschlichen hinwagt, über dessen Höhe sie notwendig schwindlicht wird, weil sie sich aus dem Standpunkte desselben von allem mit der Erfahrung stimmigen Gebrauch gänzlich abgeschnitten sieht.

β. dieser Restriktion entkleidet, so verfällt die Vernunft notwendig in zwei Fehler.

Der erste Fehler, der daraus entspringt, dass man die Idee eines höchsten Wesens nicht bloss als regulativ, sondern (welches der Natur einer Idee zuwider ist) kon-

stitutiv braucht, ist die faule Vernunft (*ignava ratio*)*). Man kann jeden Grundsatz so nennen, welcher macht, dass man seine Naturuntersuchung, wo es auch sei, für
718 schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begibt, als ob sie ihr Geschäfte völlig ausgerichtet habe. Daher selbst die psychologische Idee, wenn sie als ein konstitutives Princip für die Erklärung der Erscheinungen unserer Seele, und hernach gar, zur Erweiterung unserer Erkenntnis dieses Subjekts, noch über alle Erfahrung hinaus (ihren Zustand nach dem Tode) gebraucht wird, es der Vernunft zwar sehr bequem macht, aber auch allen Naturgebrauch derselben nach der Leitung der Erfahrung ganz verdirbt und zu Grunde richtet. So erklärt der dogmatische Spiritualist die durch alle Wechsel der Zustände unverändert bestehende Einheit der Person aus der Einheit der denkenden Substanz, die er in dem Ich unmittelbar wahrzunehmen glaubt, das Interesse, was wir an Dingen nehmen, die sich allererst nach unserem Tode zutragen sollen, aus dem Bewusstsein der immateriellen Natur unseres denkenden Subjekts u. s. w. und überhebt sich aller Naturuntersuchung der Ursache dieser unserer inneren Erscheinungen aus physischen Erklärungsgründen, indem er gleichsam durch den Machtspruch einer transscendenten Vernunft die immanenten Erkenntnisquellen der Erfahrung, zum Behuf seiner Gemächlichkeit, aber mit Einbusse aller Einsicht, vorbeigeht. Noch deutlicher fällt diese nachteilige Folge bei dem Dogmatism unserer Idee von einer höchsten Intelligenz und dem darauf fälschlich ge-
719 gründeten theologischen System der Natur (Physikotheologie) in die Augen. Denn da dienen alle sich in der Natur zeigende, oft nur von uns selbst dazu gemachte Zwecke dazu, es uns in der Erforschung der Ursachen recht bequem zu machen, nämlich, anstatt sie in den allgemeinen Gesetzen des Mechanismus der Materie zu suchen, sich geradezu auf den unerforschlichen Ratschluss der höchsten Weisheit zu berufen, und die Ver-

*) So nannten die alten Dialektiker einen Trugschluss, der so lautete: Wenn es dein Schicksal mit sich bringt, du sollst von dieser Krankheit genesen, so wird es geschehen, du magst einen Arzt brauchen, oder nicht. Cicero sagt, dass diese Art zu schliessen ihren Namen daher habe, dass wenn man ihr folgt, gar kein Gebrauch der Vernunft im Leben übrig bleibe. Dieses ist die Ursache, warum ich das sophistische Argument der reinen Vernunft mit demselben Namen belege.

nunftbemühung alsdenn für vollendet anzusehen, wenn man sich ihres Gebrauchs überhebt, der doch nirgend einen Leitfaden findet, als wo ihn uns die Ordnung der Natur und die Reihe der Veränderungen, nach ihren inneren und allgemeinen Gesetzen, an die Hand gibt. Dieser Fehler kann vermieden werden, wenn wir nicht bloss einige Naturstücke, als z. B. die Verteilung des festen Landes, das Bauwerk desselben, und die Beschaffenheit und Lage der Gebirge, oder wohl gar nur die Organisation im Gewächs- und Tierreiche aus dem Gesichtspunkte der Zwecke betrachten, sondern diese systematische Einheit der Natur, in Beziehung auf die Idee einer höchsten Intelligenz, ganz allgemein machen. Denn alsdenn legen wir eine Zweckmässigkeit nach allgemeinen Gesetzen der Natur zum Grunde, von denen keine besondere Einrichtung ausgenommen, sondern nur mehr oder weniger kenntlich für uns ausgezeichnet worden, und haben ein regulatives Princip der systematischen Einheit einer teleologischen Verknüpfung, die wir aber nicht zum voraus bestimmen, sondern nur in Erwartung derselben die physisch-mecha- 720
nische Verknüpfung nach allgemeinen Gesetzen verfolgen dürfen. Denn so allein kann das Prinzip der zweckmässigen Einheit den Vernunftgebrauch in Ansehung der Erfahrung jederzeit erweitern, ohne ihm in irgend einem Falle Abbruch zu thun.

Der zweite Fehler, der aus der Missdeutung des gedachten Princips der systematischen Einheit entspringt, ist der der verkehrten Vernunft (*perversa ratio*, *ὕστερον πρότερον rationis*). Die Idee der systematischen Einheit sollte nur dazu dienen, um als regulatives Princip sie in der Verbindung der Dinge nach allgemeinen Naturgesetzen zu suchen, und, soweit sich etwas davon auf dem empirischen Wege antreffen lässt, um so viel auch zu glauben, dass man sich der Vollständigkeit ihres Gebrauchs genähert habe, ob man sie freilich niemals erreichen wird. Anstatt dessen kehrt man die Sache um, und fängt davon an, dass man die Wirklichkeit eines Princips der zweckmässigen Einheit als hypostatisch zum Grunde legt, den Begriff einer solchen höchsten Intelligenz, weil er an sich gänzlich unerforschlich ist, anthropomorphistisch bestimmt, und denn der Natur Zwecke, gewaltsam und diktatorisch, aufdringt, anstatt sie, wie billig, auf dem Wege der physischen Nachforschung zu suchen, so

dass nicht allein Teleologie, die bloss dazu dienen sollte, um die Natureinheit nach allgemeinen Gesetzen zu er-
721 gänzen, nun vielmehr dahin wirkt, sie aufzuheben, sondern die Vernunft sich noch dazu selbst um ihren Zweck bringt, nämlich das Dasein einer solchen intelligenten obersten Ursache, nach diesem, aus der Natur zu beweisen. Denn, wenn man nicht die höchste Zweckmässigkeit in der Natur *a priori*, d. i. als zum Wesen derselben gehörig, voraussetzen kann, wie will man denn angewiesen sein, sie zu suchen und auf der Stufenleiter derselben sich der höchsten Vollkommenheit eines Urhebers, als einer schlechterdings notwendigen, mithin *a priori* erkennbaren Vollkommenheit, zu nähern? Das regulative Princip verlangt, die systematische Einheit als Natureinheit, welche nicht bloss empirisch erkannt, sondern *a priori*, obzwar noch unbestimmt vorausgesetzt wird, schlechterdings, mithin als aus dem Wesen der Dinge folgend, vorauszusetzen. Lege ich aber zuvor ein höchstes ordnendes Wesen zum Grunde, so wird die Natureinheit in der That aufgehoben. Denn sie ist der Natur der Dinge ganz fremd und zufällig, und kann auch nicht aus allgemeinen Gesetzen derselben erkannt werden. Daher entspringt ein fehlerhafter Zirkel im Beweisen, da man das voraussetzt, was eigentlich hat bewiesen werden sollen.

Das regulative Princip der systematischen Einheit der Natur für ein konstitutives nehmen, und, was nur in der Idee zum Grunde des einhelligen Gebrauchs der
722 Vernunft gelegt wird, als Ursache hypostatisch voraussetzen, heisst nur die Vernunft verwirren. Die Naturforschung geht ihren Gang ganz allein an der Kette der Naturursachen nach allgemeinen Gesetzen derselben, zwar nach der Idee eines Urhebers, aber nicht um die Zweckmässigkeit, der sie allerwärts nachgeht, von demselben abzuleiten, sondern sein Dasein aus dieser Zweckmässigkeit, die in dem Wesen der Naturdinge gesucht wird, wo möglich auch in dem Wesen aller Dinge überhaupt, mithin als schlechthin notwendig zu erkennen. Das letztere mag nun gelingen oder nicht, so bleibt die Idee immer richtig, und eben sowohl auch deren Gebrauch, wenn er auf die Bedingungen eines bloss regulativen Princips restringirt worden.

Vollständige zweckmässige Einheit ist Vollkommenheit (schlechthin betrachtet). Wenn wir diese nicht in

dem Wesen der Dinge, welche den ganzen Gegenstand der Erfahrung, d. i. aller unserer objektiv-gültigen Erkenntniss, ausmachen, mithin in allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen finden; wie wollen wir daraus gerade auf die Idee einer höchsten und schlechthin notwendigen Vollkommenheit eines Urwesens schliessen, welches der Ursprung aller Kausalität ist? Die grösste systematische, folglich auch die zweckmässige Einheit ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des grössten Gebrauchs der Menschenvernunft. Die Idee derselben ist also mit dem Wesen unserer Vernunft un- 723
zertrennlich verbunden. Eben dieselbe Idee ist also für uns gesetzgebend, und so ist es sehr natürlich, eine ihr korrespondirende gesetzgebende Vernunft (*intellectus archetypus*) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei.

γ. Inwiefern die spekulative Vernunft Gottes Existenz behaupten kann.

Wie haben bei Gelegenheit der Antinomie der reinen Vernunft gesagt, dass alle Fragen, welche die reine Vernunft aufwirft, schlechterdings beantwortlich sein müssen, und dass die Entschuldigung mit den Schranken unserer Erkenntniss, die in vielen Naturfragen eben so unvermeidlich als billig ist, hier nicht gestattet werden könne, weil uns hier nicht von der Natur der Dinge, sondern allein durch die Natur der Vernunft und lediglich über ihre innere Einrichtung, die Fragen vorgelegt werden. Jetzt können wir diese dem ersten Anscheine nach kühne Behauptung in Ansehung der zwei Fragen, wobei die reine Vernunft ihr grösstes Interesse hat, bestätigen, und dadurch unsere Betrachtung über die Dialektik derselben zur gänzlichen Vollendung bringen.

Fragt man denn also (in Absicht auf eine transscendentale Theologie)*) erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Welt- 724
ordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es

*) Dasjenige, was ich schon vorher von der psychologischen Idee und deren eigentlichen Bestimmung, als Princips zum bloss 724
regulativen Vernunftgebrauch, gesagt habe, überhebt mich der Weitläuftigkeit, die transsscendentale Illusion, nach der jene systematische Einheit aller Mannichfaltigkeit des inneren Sinnes hypostatisch vorgestellt wird, noch besonders zu erörtern. Das Verfahren hiebei ist demjenigen sehr ähnlich, welches die Kritik in Ansehung des theologischen Ideals beobachtet.

muss also irgend ein transscendentaler, d. i. bloss dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein. Ist *zweitens* die Frage: ob dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, notwendig u. s. w. sei, so antworte ich: *dass diese Frage gar keine Bedeutung habe*. Denn alle Kategorien, durch welche ich mir einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuche, sind von keinem andern, als empirischen Gebrauche und haben gar keinen Sinn, wenn sie nicht auf Objekte möglicher Erfahrung, d. i. auf die Sinnenwelt angewandt werden. Ausser diesem Felde sind sie bloss Titel zu Begriffen, die man einräumen, dadurch man aber auch nichts verstehen kann. Ist endlich *drittens* die Frage: ob wir nicht wenigstens dieses von der Welt unterschiedene Wesen nach einer *Analogie* mit den Gegenständen der Erfahrung denken dürfen? so ist die Antwort: *allerdings*, aber nur als Gegenstand in der
725 Idee und nicht in der Realität, nämlich nur, so fern er ein uns unbekanntes Substratum der systematischen Einheit, Ordnung und Zweckmässigkeit der Welteinrichtung ist, welche sich die Vernunft zum regulativen Princip ihrer Naturforschung machen muss. Noch mehr, wir können in dieser Idee gewisse Anthropomorphismen, die dem gedachten regulativen Princip beförderlich sind, ungescheut und ungetadelt erlauben. Denn es ist immer nur eine Idee, die gar nicht direkt auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Princip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermittelst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz, die nach weisen Absichten Urheber derselben sei, bezogen wird. Was dieser Urgrund der Welteinheit an sich selbst sei, hat dadurch nicht gedacht werden sollen, sondern wie wir ihn, oder vielmehr seine Idee, relativ auf den systematischen Gebrauch der Vernunft in Ansehung der Dinge der Welt, brauchen sollen.

Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? *Ohne allen Zweifel*; und nicht allein dies, sondern wir *müssen* einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntniss über das Feld möglicher Erfahrung? *Keinesweges*. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt,
726 wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei (einen bloss transscendentalen Gegenstand), aber, in Beziehung auf die systematische und zweckmässige

Ordnung des Weltbaues, welche wir, wenn wir die Natur studiren, voraussetzen müssen, haben wir jenes uns unbekannte Wesen nur nach der Analogie mit einer Intelligenz (ein empirischer Begriff) gedacht, d. i. es in Ansehung der Zwecke und der Vollkommenheit, die sich auf demselben gründen, gerade mit denen Eigenschaften begabt, die nach den Bedingungen unserer Vernunft den Grund einer solchen systematischen Einheit enthalten können. Diese Idee ist also respektiv auf den Weltgebrauch unserer Vernunft ganz gegründet. Wollten wir ihr aber schlechthin objektive Gültigkeit erteilen, so würden wir vergessen, dass es lediglich ein Wesen in der Idee sei, das wir denken, und, indem wir alsdenn von einem durch die Weltbetrachtung gar nicht bestimmbaren Grunde anfingen, würden wir dadurch ausser Stand gesetzt, dieses Princip dem empirischen Vernunftgebrauch angemessen anzuwenden.

Aber (wird man ferner fragen) auf solche Weise kann ich doch von dem Begriffe und der Voraussetzung eines höchsten Wesens in der vernünftigen Weltbetrachtung Gebrauch machen? Ja, dazu war auch eigentlich diese Idee von der Vernunft zum Grunde gelegt. Allein darf ich nun zweckähnliche Anordnungen als Absichten ansehen, indem ich sie vom göttlichen Willen, obzwar 727
vermittelst besonderer dazu in der Welt darauf gestellten Anlagen, ableite? Ja, das könnt ihr auch thun, aber so, dass es euch gleich viel gelten muss, ob jemand sage, die göttliche Weisheit hat alles so zu seinen obersten Zwecken geordnet, oder, die Idee der höchsten Weisheit ist ein Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Princip der systematischen und zweckmässigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen, auch selbst da, wo wir jene nicht gewahr werden, d. i. es muss euch da, wo ihr sie wahrnehmt, völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet. Denn die grösste systematische und zweckmässige Einheit, welche eure Vernunft aller Naturforschung als regulatives Princip zum Grunde zu legen verlangte, war eben das, was euch berechtigte, die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Princips zum Grunde zu legen, und, so viel ihr nun, nach demselben, Zweckmässigkeit in der Welt antrefft, so viel habt ihr Bestätigung der Rechtmässigkeit eurer Idee; da aber gedachtes Princip nichts andres zur Absicht hatte, als notwendige und

grösstmögliche Natureinheit zu suchen, so werden wir diese zwar, so weit als wir sie erreichen, der Idee eines höchsten Wesens zu danken haben, können aber die allgemeinen Gesetze der Natur, als in Absicht auf welche die Idee nur zum Grunde gelegt wurde, ohne mit uns
728 selbst in Widerspruch zu geraten, nicht vorbei gehen, um diese Zweckmässigkeit der Natur als zufällig und hyperphysisch ihrem Ursprunge nach anzusehen, weil wir nicht berechtigt waren, ein Wesen über die Natur von den gedachten Eigenschaften anzunehmen, sondern nur die Idee desselben zum Grunde zu legen, um nach der Analogie einer Kausalbestimmung die Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen.

Eben daher sind wir auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphism (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nämlich als ein Wesen, das Verstand, Wohlgefallen und Missfallen, imgleichen eine demselben gemässe Begierde und Willen hat u. s. w. zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntniss der Weltordnung berechtigt sein können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, dass wir die Natur so studiren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit, bei der grösstmöglichen Mannichfaltigkeit, angetroffen würde. Denn, wiewohl wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit ausspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuten, und es muss uns jederzeit vorteilhaft sein,
729 niemals aber kann es nachteilig werden, nach diesem Princip die Naturbetrachtung anzustellen. Es ist aber, unter dieser Vorstellung der zum Grunde gelegten Idee eines höchsten Urhebers, auch klar: dass ich nicht das Dasein und die Kenntniss eines solchen Wesens, sondern nur die Idee desselben zum Grunde lege, und also eigentlich nichts von diesem Wesen, sondern bloss von der Idee desselben, d. i. von der Natur der Dinge der Welt, nach einer solchen Idee, ableite. Auch scheint ein gewisses, obzwar unentwickeltes Bewusstsein, des ächten Gebrauchs dieses unseres Vernunftbegriffs, die bescheidene und billige Sprache der Philosophen veranlasst zu haben, da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken

reden, ja den ersteren Ausdruck, so lange es um bloss spekulative Vernunft zu thun ist, vorziehen, weil er die Anmaassung einer grösseren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurück hält, und zugleich die Vernunft auf ihr eigentümliches Feld, die Natur, zurück weiset.

l. Schluss. Die Vernunft erweitert unsere Erkenntniss nicht, sondern enthält nur regulative Principien.

So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung, zu versprechen schiene, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Principien, die zwar grössere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, dass sie das Ziel der Annäherung desselben so weit
hinaus rücken, die Zusammenstimmung desselben mit 730
sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber missversteht, und sie für konstitutive Principien transscendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein Ueberredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.

m. Notwendigkeit der in der Dialektik geführten Untersuchungen.

So fängt denn alle menschliche Erkenntniss mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen. Ob sie zwar in Ansehung aller dreien Elemente Erkenntnissquellen *a priori* hat, die beim ersten Anblicke die Grenzen aller Erfahrung zu verschmähen scheinen, so überzeugt doch eine vollendete Kritik, dass alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit diesen Elementen niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen könne, und dass die eigentliche Bestimmung dieses obersten Erkenntnissvermögens sei, sich aller Methoden und der Grundsätze derselben nur zu bedienen, um der Natur nach allen möglichen Principien der Einheit, worunter die der Zwecke die vornehmste ist, bis in ihr Innerstes nachzugehen, niemals aber ihre Grenze zu überfliegen, ausserhalb welcher für uns nichts als leerer Raum ist. Zwar hat uns die kritische Unter-
suchung aller Sätze, welche unsere Erkenntniss über die 731
wirkliche Erfahrung hinaus erweitern können, in der transscendentalen Analytik hinreichend überzeugt, dass sie niemals zu etwas mehr, als einer möglichen Erfahrung leiten können, und, wenn man nicht selbst gegen die kläresten abstrakten und allgemeinen Lehrsätze misstrauisch wäre, wenn nicht reizende und scheinbare Aussichten uns locketen, den Zwang der ersteren abzuwerfen,

so hätten wir allerdings der mühsamen Abhörung aller dialektischen Zeugen, die eine transscendente Vernunft zum Behuf ihrer Anmaassungen auftreten lässt, überhoben sein können; denn wir wussten es schon zum voraus mit völliger Gewissheit, dass alles Vorgeben derselben zwar vielleicht ehrlich gemeint, aber schlechterdings nichtig sein müsse, weil es eine Kundschaft betraf, die kein Mensch jemals bekommen kann. Allein, weil doch des Redens kein Ende wird, wenn man nicht hinter die wahre Ursache des Scheins kommt, wodurch selbst der Vernünftigste hintergangen werden kann, und die Auflösung aller transscendenten Erkenntniss in ihre Elemente (als ein Studium unserer inneren Natur) an sich selbst keinen geringen Wert hat, dem Philosophen aber sogar Pflicht ist, so war es nicht allein nötig, diese ganze, obzwar eitele Bearbeitung der spekulativen Vernunft bis zu ihren ersten Quellen ausführlich nachzusuchen, sondern, da der dialektische Schein hier nicht allein dem Urteile
732 nach täuschend, sondern auch dem Interesse nach, das man hier am Urteile nimmt, anlockend, und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird, so war es ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen, und sie im Archive der menschlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, niederzulegen.

II.

Transscendentale Methodenlehre.

[1]) Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntniss der reinen und spekulativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so kann ich sagen, wir haben in der transscendentalen Elementarlehre den Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit er zulange. Freilich fand es sich, dass, ob wir zwar einen Turm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhaus zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen; dass aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen musste, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien, und sie in alle Welt zerstreuen musste, um sich, ein jeder nach seinem Entwurfe, besonders anzubauen. Jetzt ist es uns nicht sowohl um die Materialien, als vielmehr um den Plan zu thun, und indem wir gewarnet sind, es nicht auf einen beliebigen blinden Entwurf, der vielleicht unser ganzes Vermögen übersteigen könnte, zu wagen, gleichwohl doch von der Errichtung eines festen Wohnsitzes nicht wohl abstehen können, den An- 735

a. Bisher wurden die Materialien zu dem Vernunftgebäude zusammengebracht, jetzt handelt es sich um den Plan zu demselben.

[1]) Der Inhalt der Methodenlehre hat mit ihrem Namen absolut nichts zu thun. Der Name ist vielmehr nur aus systematischen Gründen gewählt, um die Parallele zur Logik auch hier durchzuführen. Im ersten Hauptstück gibt Kant eine weitschweifige Erörterung des schon zur Genüge bekannten Princips, dass es keine Erkenntniss bloss aus reiner Vernunft ohne jede Beziehung auf mögliche Erfahrung geben kann. Das zweite Hauptstück reiht den Inhalt der „Kritik“ in das in letzter Absicht praktische Gesamt-System Kants ein. Das dritte Hauptstück bringt eine architektonische Einteilung der ganzen Vernunfterkenntniss und das vierte einige Gesichtspunkte zur Geschichte der Philosophie.

schlag zu einem Gebäude im Verhältniss auf den Vorrat, der uns gegeben und zugleich unserem Bedürfniss angemessen ist, zu machen.

b. Zweck u. Gliederung der Methodenlehre.

Ich verstehe also unter der transscendentalen Methodenlehre die Bestimmung der formalen Bedingungen
736 eines vollständigen Systems der reinen Vernunft. Wir werden es in dieser Absicht mit einer *Disciplin*, einem *Kanon*, einer *Architektonik*, endlich einer *Geschichte* der reinen Vernunft zu thun haben, und dasjenige in transscendentaler Absicht leisten, was, unter dem Namen einer *praktischen Logik*, in Ansehung des Gebrauchs des Verstandes überhaupt in den Schulen gesucht, aber schlecht geleistet wird; weil, da die allgemeine Logik auf keine besondere Art der Verstandeserkenntniss (z. B. nicht auf die reine), auch nicht auf gewisse Gegenstände eingeschränkt ist, sie, ohne Kenntnisse aus anderen Wissenschaften zu borgen, nichts mehr thun kann, als Titel zu *möglichen Methoden* und technische Ausdrücke, deren man sich in Ansehung des Systematischen in allerlei Wissenschaften bedient, vorzutragen, die den Lehrling zum voraus mit Namen bekannt machen, deren Bedeutung und Gebrauch er künftig allererst soll kennen lernen.

Der transscendentalen Methodenlehre

erstes Hauptstück.

Die Disciplin der reinen Vernunft.

a. Bedeutung der negativen Sätze als Mittel der Disciplin.

Die negativen Urteile, die es nicht bloss der logischen Form, sondern auch dem Inhalte nach sind, stehen bei der Wissbegierde der Menschen in keiner sonderlichen Achtung; man sieht sie wohl gar als neidische Feinde unseres unablässig zur Erweiterung strebenden Erkenntnisstriebes an, und es bedarf beinahe einer 737
Apologie, um ihnen nur Duldung, und noch mehr, um ihnen Gunst und Hochschätzung zu verschaffen.

Man kann zwar logisch alle Sätze, die man will, negativ ausdrücken, in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntniss überhaupt, ob sie durch ein Urteil erweitert, oder beschränkt wird, haben die verneinenden das eigentümliche Geschäft, lediglich den Irrtum abzuhalten. Daher auch negative Sätze, welche eine falsche Erkenntniss abhalten sollen, wo doch niemals ein Irrtum möglich ist, zwar sehr wahr, aber doch leer, d. i. ihrem Zwecke gar nicht angemessen, und eben darum oft lächerlich sind. Wie der Satz jenes Schulredners: dass Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können.

Wo aber die Schranken unserer möglichen Erkenntniss sehr enge, der Anreiz zum Urteilen gross, der Schein, der sich darbietet, sehr betrüglich, und der Nachteil aus dem Irrtum erheblich ist, da hat das Negative der Unterweisung, welches bloss dazu dient, um uns gegen Irrtümer zu verwahren, noch mehr Wichtigkeit, als manche positive Belehrung, dadurch unser Erkenntniss Zuwachs bekommen könnte. Man nennet den Zwang, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt, und endlich vertilget wird, die Disciplin. Sie ist von der Kultur unterschieden, welche

bloss eine Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene, dagegen aufzuheben. Zu der Bildung
738 eines Talents, welches schon vor sich selbst einen Antrieb zur Aeusserung hat, wird also die Disciplin einen negativen*), die Kultur aber und Doktrin einen positiven Beitrag leisten.

b. Die Vernunft bedarf in ihrem transscendentalen Gebrauch einer Disciplin, welche

Dass das Temperament, imgleichen dass Talente, die sich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz,) in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Dass aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Bestrebungen ihre Disciplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nötig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen, und in der That ist sie auch einer solchen Demütigung eben darum bisher entgangen, weil, bei der Feierlichkeit und dem gründlichen Anstande, womit sie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtsinnigen Spiels, mit Einbildungen statt Begriffen, und Worten statt Sachen, leichtlich geraten konnte.

Es bedarf keiner Kritik der Vernunft im empirischen Gebrauche, weil ihre Grundsätze am Probirstein der
739 Erfahrung einer kontinuirlichen Prüfung unterworfen werden; imgleichen auch nicht in der Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung sofort *in concreto* dargestellet werden müssen, und jedes Ungegründete und Willkürliche dadurch alsbald offenbar wird. Wo aber weder empirische noch reine Anschauung die Vernunft in einem sichtbaren Geleise halten, nämlich in ihrem transscendentalen Gebrauche, nach blossen Begriffen, da bedarf sie so sehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige, und sie von Ausschweifung und Irrtum abhalte, dass auch die ganze Philosophie der reinen Vernunft bloss mit diesem negativen Nutzen zu thun hat. Einzelnen Verirrungen kann durch Censur und den Ursachen derselben durch Kritik abgeholfen werden. Wo aber,

*) Ich weiss wohl, dass man in der Schulsprache den Namen der Disciplin mit dem der Unterweisung gleichgeltend zu brauchen pflegt. Allein es gibt dagegen so viele andere Fälle, da der erstere Ausdruck, als Zucht, von dem zweiten, als Belehrung, sorgfältig unterschieden wird, und die Natur der Dinge erheischt es auch selbst, für diesen Unterschied die einzigen schicklichen Ausdrücke aufzubewahren, dass ich wünsche, man möge niemals erlauben, jenes Wort in anderer als negativer Bedeutung zu brauchen.

wie in der reinen Vernunft, ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, die unter sich wohl verbunden und unter gemeinschaftlichen Principien vereinigt sind, da scheint eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung erforderlich zu sein, welche unter dem Namen einer Disciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kann, sondern sich sofort, unerachtet aller Gründe seiner Beschönigung, verraten muss.

Es ist aber wohl zu merken: dass ich in diesem 740
zweiten Hauptteile der transscendentalen Kritik die Disciplin der reinen Vernunft nicht auf den Inhalt, sondern bloss auf die Methode der Erkenntniss aus reiner Vernunft richte. Das erstere ist schon in der Elementarlehre geschehen. Es hat aber der Vernunftgebrauch so viel Aehnliches, auf welchen Gegenstand er auch angewandt werden mag, und ist doch, so fern er transscendental sein soll, zugleich von allem anderen so wesentlich unterschieden, dass, ohne die warnende Negativlehre einer besonders darauf gestellten Disciplin, die Irrtümer nicht zu verhüten sind, die aus einer unschicklichen Befolgung solcher Methoden, die zwar sonst der Vernunft, aber nur nicht hier anpassen, notwendig entspringen müssen.

c. hier hinsichtlich der Methode der Erkenntnis aus reiner Vernunft ausgeübt werden soll.

Des ersten Hauptstücks

erster Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche[1]).

Die Mathematik gibt das glänzendste Beispiel, einer sich, ohne Beihülfe der Erfahrung, von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft. Beispiele sind ansteckend, vornehmlich für dasselbe Vermögen, welches sich natür-

a. In der Mathematik erweitert die Vernunft sich ohne Hülfe der

[1]) In diesem Abschnitt legt Kant den Unterschied zwischen der mathematischen und philosophischen Methode dar, natürlich von seinem Standpunkt des transscendentalen Idealismus aus. Von einem anderen Standpunkt aus würde auch der Unterschied anders erklärt werden müssen. Die Ueberschrift ist weniger dem Inhalt angepasst, als der systematischen Stellung des Abschnitts. Die Erörterung ist breit und an Wiederholungen reich.

Erfahrung; kann sie das in der Transscendentalphilosophie nach derselben Methode?

licherweise schmeichelt, eben dasselbe Glück in anderen Fällen zu haben, welches ihm in einem Falle zu Teil worden. Daher hofft reine Vernunft im transscendenta-
741 len Gebrauche sich eben so glücklich und gründlich erweitern zu können, als es ihr im mathematischen gelungen ist, wenn sie vornehmlich dieselbe Methode dort anwendet, die hier von so augenscheinlichem Nutzen gewesen ist. Es liegt uns also viel daran, zu wissen: ob die Methode, zur apodiktischen Gewissheit zu gelangen, die man in der letzteren Wissenschaft mathematisch nennt, mit derjenigen einerlei sei, womit man eben dieselbe Gewissheit in der Philosophie sucht, und die daselbst dogmatisch genannt werden müsste.

b. Philosophie unterscheidet sich von Mathematik dadurch, dass jene nicht wie diese ihre Begriffe a priori in einer Anschauung darstellen kann,

Die philosophische Erkenntniss ist die Vernunfterkenntniss aus Begriffen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe. Einen Begriff aber konstruiren heisst: die ihm korrespondirende Anschauung *a priori* darstellen. Zur Konstruktion eines Begriffes wird also eine nicht empirische Anschauung erfodert, die folglich, als Anschauung, ein einzelnes Objekt ist, aber nichtsdestoweniger, als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muss. So konstruire ich einen Triangel, indem ich den diesem Begriffe entsprechenden Gegenstand, entweder durch blosse Einbildung, in der reinen, oder nach derselben auch auf dem Papier, in der empirischen Anschauung, beidemal aber völlig *a priori*, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben, darstelle. Die einzelne hingezeichnete Figur ist
742 empirisch, und dient gleichwohl den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken, weil bei dieser empirischen Anschauung immer nur auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs, welchem viele Bestimmungen, z. E. der Grösse der Seiten und der Winkel, ganz gleichgültig sind, gesehen, und also von diesen Verschiedenheiten, die den Begriff des Triangels nicht verändern, abstrahirt wird.

Die philosophische Erkenntniss betrachtet also das Besondere nur im Allgemeinen, die mathematische das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen, gleichwohl doch *a priori* und vermittelst der Vernunft, so dass, wie dieses Einzelne unter gewissen allgemeinen Bedingungen der Konstruktion bestimmt ist, eben so der

Gegenstand des Begriffs, dem dieses Einzelne nur als sein Schema korrespondirt, allgemein bestimmt gedacht werden muss.

c. nicht dadurch, dass jene die Qualität, diese die Quantität zum Objekt hat.

In dieser Form besteht also der wesentliche Unterschied dieser beiden Arten der Vernunfterkenntniss, und beruhet nicht auf dem Unterschiede ihrer Materie, oder Gegenstände. Diejenigen, welche Philosophie von Mathematik dadurch zu unterscheiden vermeineten, dass sie von jener sagten, sie habe bloss die Qualität, diese aber nur die Quantität zum Objekt, haben die Wirkung für die Ursache genommen. Die Form der mathematischen Erkenntniss ist die Ursache, dass diese lediglich auf Quanta gehen kann. Denn nur der Begriff von Grössen lässt sich konstruiren, d. i. *a priori* in der
Anschauung darlegen, Qualitäten aber lassen sich in 743
keiner anderen als empirischen Anschauung darstellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniss derselben nie durch Begriffe möglich sein. So kann niemand eine dem Begriff der Realität korrespondirende Anschauung anders woher, als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber *a priori* aus sich selbst und vor dem empirischen Bewusstsein derselben teilhaftig werden. Die konische Gestalt wird man ohne alle empirische Beihülfe, bloss nach dem Begriffe, anschauend machen können, aber die Farbe dieses Kegels wird in einer oder anderer Erfahrung zuvor gegeben sein müssen. Den Begriff einer Ursache überhaupt kann ich auf keine Weise in der Anschauung darstellen, als an einem Beispiele, das mir Erfahrung an die Hand gibt, u. s. w. Uebrigens handelt die Philosophie eben sowohl von Grössen, als die Mathematik, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit u. s. w. Die Mathematik beschäftiget sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen als Räumen von verschiedener Qualität, mit der Kontinuität der Ausdehnung, als einer Qualität derselben. Aber, obgleich sie in solchen Fällen einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist die Art, ihn durch die Vernunft zu behandeln, doch ganz anders in der philosophischen, als mathematischen Betrachtung. Jene hält sich bloss an allgemeinen Begriffen, diese kann mit dem blossen Begriffe nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff *in concreto* betrachtet, aber doch nicht
empirisch, sondern bloss in einer solchen, die sie *a priori* 744
darstellet, d. i. konstruiret hat, und in welcher dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Konstruktion

d. Jene muss ihre ganze Erkenntniss aus allgemeinen Begriffen entwickeln, diese betrachtet ihre Begriffe konkret in der Anschauung (vrgl. b),

folgt, auch von dem Objekte des konstruirten Begriffs allgemein gelten muss.

1. in der Geometrie,

Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels, und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von eben so viel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, so lange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie, oder eines Winkels, oder der Zahl drei, zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesen Begriffen gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor. Er fängt sofort davon an, einen Triangel zu konstruiren. Weil er weiss, dass zwei rechte Winkel zusammen gerade so viel austragen, als alle berührende Winkel, die aus einem Punkte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zusammen, so verlängert er eine Seite seines Triangels, und bekommt zwei berührende Winkel, die zweien rechten zusammen gleich sind. Nun teilet er den äusseren von diesen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberstehenden Seite des Triangels parallel zieht, und sieht, dass hier ein äusserer berührender Winkel entspringe, der einem inneren gleich ist,
745 u. s. w. Er gelangt auf solche Weise durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage.

2. in der Arithmetik.

Die Mathematik aber konstruirt nicht bloss Grössen (*quanta*), wie in der Geometrie, sondern auch die blosse Grösse (*quantitatem*), wie in der Buchstabenrechnung, wobei sie von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der nach einem solchen Grössenbegriff gedacht werden soll, gänzlich abstrahirt. Sie wählt sich alsdenn eine gewisse Bezeichnung aller Konstruktionen von Grössen überhaupt (Zahlen), als der Addition, Subtraktion u. s. w., Ausziehung der Wurzel, und, nachdem sie den allgemeinen Begriff der Grössen nach den verschiedenen Verhältnissen derselben auch bezeichnet hat, so stellet sie alle Behandlung, die durch die Grösse erzeugt und verändert wird, nach gewissen allgemeinen Regeln in der Anschauung dar; wo eine Grösse durch die andere dividiret werden soll, setzt sie beider ihre Charaktere nach der bezeichnenden Form der Division zusammen

u. s. w., und gelangt also vermittelst einer symbolischen Konstruktion eben so gut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen (der Gegenstände selbst) dahin, wohin die diskursive Erkenntniss vermittelst blosser Begriffe niemals gelangen könnte.

e. Der Grund der letzteren Thatsache ist, dass Mathematik synthetische Sätze über Eigenschaften von Gegenständen liefern soll, wozu sie der Anschauung bedarf.

Was mag die Ursache dieser so verschiedenen Lage
sein, darin sich zwei Vernunftkünstler befinden, deren
der eine seinen Weg nach Begriffen, der andere nach
Anschauungen nimmt, die er *a priori* den Begriffen ge-
mäss darstellet? Nach den oben vorgetragenen trans- 746
scendentalen Grundlehren ist diese Ursache klar. Es
kommt hier nicht auf analytische Sätze an, die durch
blosse Zergliederung der Begriffe erzeugt werden können,
(hierin würde der Philosoph ohne Zweifel den Vorteil
über seinen Nebenbuhler haben,) sondern auf synthetische,
und zwar solche, die *a priori* sollen erkannt werden.
Denn ich soll nicht auf dasjenige sehen, was ich in
meinem Begriffe vom Triangel wirklich denke, (dieses
ist nichts weiter, als die blosse Definition,) vielmehr
soll ich über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Be-
griffe nicht liegen, aber doch zu ihm gehören, hinaus-
gehen. Nun ist dieses nicht anders möglich, als dass
ich meinen Gegenstand nach den Bedingungen, entweder
der empirischen Anschauung, oder der reinen Anschauung
bestimme. Das erstere würde nur einen empirischen Satz
(durch Messen seiner Winkel), der keine Allgemeinheit,
noch weniger Notwendigkeit enthielte, abgeben, und von
dergleichen ist gar nicht die Rede. Das zweite Ver-
fahren aber ist die mathematische und zwar hier die
geometrische Konstruktion, vermittelst deren ich in einer
reinen Anschauung, eben so wie in der empirischen, das
Mannichfaltige, was zu dem Schema eines Triangels
überhaupt, mithin zu seinem Begriffe gehöret, hinzusetzte,
wodurch allerdings allgemeine synthetische Sätze kon-
struirt werden müssen.

Ich würde also umsonst über den Triangel philo-
sophiren, d. i. diskursiv nachdenken, ohne dadurch im
mindesten weiter zu kommen, als auf die blosse Definition, 747
von der ich aber billig anfangen müsste. Es gibt zwar
eine transscendentale Synthesis aus lauter Begriffen, die
wiederum allein dem Philosophen gelingt, die aber niemals
mehr als ein Ding überhaupt betrifft, unter welchen Be-
dingungen dessen Wahrnehmung zur möglichen Erfahrung
gehören könne. Aber in den mathematischen Aufgaben
ist hievon und überhaupt von der Existenz gar nicht

die Frage, sondern von den Eigenschaften der Gegenstände an sich selbst, lediglich so fern diese mit dem Begriffe derselben verbunden sind.

f. Es gibt zwei Arten von Begriffen a priori: die einen können in reiner Anschauung konstruirt werden, die anderen enthalten nur die Synthesis möglicher Anschauungen (vgl. b, d, auch e).

Wir haben in dem angeführten Beispiele nur deutlich zu machen gesucht, welcher grosse Unterschied zwischen dem diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Konstruktion der Begriffe anzutreffen sei. Nun frägts sich natürlicherweise, was die Ursache sei, die einen solchen zwiefachen Vernunftgebrauch notwendig macht, und an welchen Bedingungen man erkennen könne, ob nur der erste, oder auch der zweite stattfinde.[1])

Alle unsere Erkenntniss bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen: denn durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff *a priori* (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich, und alsdenn kann er konstruirt werden; oder nichts als die Synthesis möglicher Anschauungen, die *a priori* nicht gegeben sind,
748 und alsdenn kann man wohl durch ihn synthetisch und *a priori* urteilen, aber nur diskursiv, nach Begriffen, und niemals intuitiv durch die Konstruktion des Begriffes.

Nun ist von aller Anschauung keine *a priori* gegeben, als die blosse Form der Erscheinungen, Raum und Zeit, und ein Begriff von diesen, als *quantis*, lässt sich entweder zugleich mit der Qualität derselben (ihre Gestalt), oder auch bloss ihre Quantität (die blosse Synthesis des gleichartig Mannichfaltigen) durch Zahl *a priori* in der Anschauung darstellen, d. i. konstruiren. Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin *a posteriori* vorgestellet werden. Der einzige Begrift, der *a priori* diesen empirischen Ge-

[1]) Hier wird der erste Satz von e wieder aufgenommen, da in e die gestellte Frage nicht gelöst, sondern einseitig die Stellung des Mathematikers dargelegt war. Es ist jedoch auch sehr gut möglich, dass hier später Stücke eingeschoben worden sind, h würde sich sehr gut an d 1 anschliessen; beweisen lässt es sich nicht, da zwischen den einzelnen Stücken kein Widerspruch herrscht, aber die sich hier sehr häufenden Wiederholungen machen es wahrscheinlich. e und f würden dann aus verschiedenen Zeiten sein; vielleicht sollte nur eins von beiden gelten, und das andere blieb nur durch ein Versehen des Abschreibers stehen. Vielleicht schloss sich g ursprünglich direckt an e an und lieferte als Ergänzung auch den Standpunkt des Philosophen, so dass e/g die ganze Lösung der im Anfange von e gestellten Aufgabe brachte.

halt der Erscheinungen vorstellt, ist der Begriff des **Dinges** überhaupt, und die synthetische Erkenntniss von demselben *a priori* kann nichts weiter, als die blosse Regel der Synthesis desjenigen, was die Wahrnehmung *a posteriori* geben mag, niemals aber die Anschauung des realen Gegenstandes *a priori* liefern, weil diese notwendig empirisch sein muss.

Synthetische Sätze, die auf **Dinge** überhaupt, deren Anschauung sich *a priori* gar nicht geben lässt, gehen, sind transscendental. Demnach lassen sich transscendentale Sätze niemals durch Konstruktion der Begriffe, sondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Sie enthalten bloss die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht *a priori* an-
schaulich vorgestellt werden kann, (der Wahrnehmungen,) 749
empirisch gesucht werden soll. Sie können aber keinen einzigen ihrer Begriffe *a priori* in irgend einem Falle darstellen, sondern thun dieses nur *a posteriori*, vermittelst der Erfahrung, die nach jenen synthetischen Grundsätzen allererst möglich wird.

g. Drei Arten synthetischer Sätze (empirische, mathematische, transscendentale) (vrgl. e u. f).

Wenn man von einem Begriffe synthetisch urteilen soll, so muss man aus diesem Begriffe hinausgehen, und zwar zur Anschauung, in welcher er gegeben ist. Denn bliebe man bei dem stehen, was im Begriffe enthalten ist, so wäre das Urteil bloss analytisch, und eine Erklärung des Gedankens, nach demjenigen, was wirklich in ihm enthalten ist. Ich kann aber von dem Begriffe zu der ihm korrespondirenden reinen oder empirischen Anschauung gehen, um ihn in derselben *in concreto* zu erwägen, und, was dem Gegenstande desselben zukommt, *a priori* oder *a posteriori* zu erkennen. Das erstere ist die rationale oder mathematische Erkenntniss durch die Konstruktion des Begriffs, das zweite die blosse empirische (mechanische) Erkenntniss, die niemals notwendige und apodiktische Sätze geben kann. So könnte ich meinen empirischen Begriff vom Golde zergliedern, ohne dadurch etwas weiter zu gewinnen, als alles, was ich bei diesem Worte wirklich denke, herzählen zu können, wodurch in meinem Erkenntniss zwar eine logische Verbesserung vorgeht, aber keine Vermehrung oder Zusatz erworben wird. Ich nehme aber die Materie, welche unter diesem Namen vorkommt, und stelle mit ihr Wahr-
nehmungen an, welche mir verschiedene synthetische, 750
aber empirische Sätze an die Hand geben werden. Den mathematischen Begriff eines Triangels würde ich kon-

struiren, d. i. *a priori* in der Anschauung geben, und auf diesem Wege eine synthetische, aber rationale Erkenntniss bekommen. Aber, wenn mir der transscendentale Begriff einer Realität, Substanz, Kraft u. s. w. gegeben ist, so bezeichnet er weder eine empirische, noch reine Anschauung, sondern lediglich die Synthesis der empirischen Anschauungen (die also *a priori* nicht gegeben werden können), und es kann also aus ihm, weil die Synthesis nicht *a priori* zu der Anschauung, die ihm korrespondirt, hinausgehen kann, auch kein bestimmender synthetischer Satz, sondern nur ein Grundsatz der Synthesis*) möglicher empirischer Anschauungen entspringen. Also ist ein transscendentaler Satz ein synthetisches Vernunfterkenntniss nach blossen Begriffen, und mithin diskursiv, indem dadurch alle synthetische Einheit der empirischen Erkenntniss allererst möglich, keine Anschauung aber dadurch *a priori* gegeben wird.

751 So gibt es denn einen doppelten Vernunftgebrauch, der, unerachtet der Allgemeinheit der Erkenntniss und ihrer Erzeugung *a priori*, welche sie gemein haben, dennoch im Fortgange sehr verschieden ist, und zwar darum, weil in der Erscheinung, als wodurch uns alle Gegenstände gegeben werden, zwei Stücke sind: die Form der Anschauung (Raum und Zeit), die völlig *a priori* erkannt und bestimmt werden kann, und die Materie (das Physische), oder der Gehalt, welcher ein Etwas bedeutet, das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Dasein enthält und der Empfindung korrespondirt. In Ansehung des letzteren, welches niemals anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden kann, können wir nichts *a priori* haben, als unbestimmte Begriffe der Synthesis möglicher Empfindungen, so fern sie zur Einheit der Apperception (in einer möglichen Erfahrung) gehören. In Ansehung der ersteren können wir unsere Begriffe in der Anschauung *a priori* bestimmen, indem wir uns im Raume und der Zeit die

h. Wiederholung und Ausführung von f.

*) Vermittelst des Begriffs der Ursache gehe ich wirklich aus dem empirischen Begriffe von einer Begebenheit (da etwas geschieht), heraus, aber nicht zu der Anschauung, die den Begriff der Ursache *in concreto* darstellt, sondern zu den Zeitbedingungen überhaupt, die in der Erfahrung dem Begriffe der Ursache gemäss gefunden werden möchten. Ich verfahre also bloss nach Begriffen, und kann nicht durch Konstruktion der Begriffe verfahren, weil der Begriff eine Regel der Synthesis der Wahrnehmungen ist, die keine reine Anschauungen sind, und sich also *a priori* nicht geben lassen.

Gegenstände selbst durch gleichförmige Synthesis schaffen, indem wir sie bloss als *quanta* betrachten. Jener heisst der Vernunftgebrauch nach Begriffen, indem wir nichts weiter thun können, als Erscheinungen dem realen Inhalte nach unter Begriffe zu bringen, welche darauf nicht anders, als empirisch, d. i. *a posteriori*, (aber jenen Begriffen als Regeln einer empirischen Synthesis gemäss,) können bestimmt werden; dieser ist der Vernunftgebrauch durch Konstruktion der Begriffe, indem diese, da sie 752
schon auf eine Anschauung *a priori* gehen, auch eben darum *a priori* und ohne alle empirische *data* in der reinen Anschauung bestimmt gegeben werden können. Alles, was da ist (ein Ding im Raum oder der Zeit), zu erwägen, ob und wie fern es ein Quantum ist oder nicht, dass ein Dasein in demselben oder Mangel vorgestellt werden müsse, wie fern dieses Etwas (welches Raum oder Zeit erfüllt) ein erstes Substratum, oder blosse Bestimmung sei, eine Beziehung seines Daseins auf etwas anderes, als Ursache oder Wirkung, habe, und endlich isolirt oder in wechselseitiger Abhängigkeit mit andern in Ansehung des Daseins stehe, die Möglichkeit dieses Daseins, die Wirklichkeit und Notwendigkeit, oder die Gegenteile derselben zu erwägen: dieses alles gehört zum Vernunfterkenntniss aus Begriffen, welches philosophisch genannt wird. Aber im Raume eine Anschauung *a priori* zu bestimmen (Gestalt), die Zeit zu teilen (Dauer), oder bloss das Allgemeine der Synthesis von einem und demselben in der Zeit und dem Raume, und die daraus entspringende Grösse einer Anschauung überhaupt (Zahl) zu erkennen, das ist ein Vernunftgeschäfte durch Konstruktion der Begriffe, und heisst mathematisch.

i. Man ist geneigt, die mathematische Methode auch auf die Philosophie anzuwenden; das ist aber nicht erlaubt, da die letztere es in keinem der Stücke, auf welchen die Gewissheit der Mathematik beruht, der-

Das grosse Glück, welches die Vernunft vermittelst der Mathematik macht, bringt ganz natürlicherweise die Vermutung zuwege, dass es, wo nicht ihr selbst, doch ihrer Methode auch ausser dem Felde der Grössen gelingen werde, indem sie alle ihre Begriffe auf Anschauungen bringt, die sie *a priori* geben kann, und wodurch 753
sie, so zu reden, Meister über die Natur wird: da hingegen reine Philosophie mit diskursiven Begriffen *a priori* in der Natur herum pfuscht, ohne die Realität derselben *a priori* anschauend und eben dadurch beglaubigt machen zu können. Auch scheint es den Meistern in dieser Kunst an dieser Zuversicht zu sich selbst und dem gemeinen Wesen an grossen Erwartungen von ihrer Geschicklich-

selben nachmachen kann, weder

keit, wenn sie sich einmal hiemit befassen sollten, gar nicht zu fehlen. Denn da sie kaum jemals über ihre Mathematik philosophirt haben, (ein schweres Geschäfte!) so kommt ihnen der specifische Unterschied des einen Vernunftgebrauchs von dem andern gar nicht in Sinn und Gedanken. Gangbare und empirisch gebrauchte Regeln, die sie von der gemeinen Vernunft borgen, gelten ihnen denn statt Axiomen. Wo ihnen die Begriffe von Raum und Zeit, womit sie sich (als den einzigen ursprünglichen Quantis) beschäftigen, herkommen mögen, daran ist ihnen gar nichts gelegen, und eben so scheint es ihnen unnütz zu sein, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe und hiemit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforschen, sondern nur sich ihrer zu bedienen. In allem diesem thun sie ganz recht, wenn sie nur ihre angewiesene Grenze, nämlich die der Natur nicht überschreiten. So aber geraten sie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unsicheren Boden reiner und selbst transscendentaler Begriffe, wo der Grund (*instabilis tellus, innabilis unda)* ihnen weder zu stehen,
754 noch zu schwimmen erlaubt, und sich nur flüchtige Schritte thun lassen, von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält, da hingegen ihr Gang in der Mathematik eine Heeresstrasse macht, welche noch die späteste Nachkommenschaft mit Zuversicht betreten kann.

Da wir es uns zur Pflicht gemacht haben, die Grenzen der reinen Vernunft im transscendentalen Gebrauche genau und mit Gewissheit zu bestimmen, diese Art der Bestrebung aber das Besondere an sich hat, unerachtet der nachdrücklichsten und kläresten Warnungen, sich noch immer durch Hoffnung hinhalten zu lassen, ehe man den Anschlag gänzlich aufgibt, über die Grenzen der Erfahrung hinaus in die reizenden Gegenden des Intellektuellen zu gelangen: so ist es notwendig, noch gleichsam den letzten Anker einer phantasiereichen Hoffnung wegzunehmen und zu zeigen, dass die Befolgung der mathematischen Methode in dieser Art Erkenntniss nicht den mindesten Vorteil schaffen könne, es müsste denn der sein, die Blössen ihrer selbst desto deutlicher aufzudecken, dass Messkunst und Philosophie zwei ganz verschiedene Dinge sein, ob sie sich zwar in der Naturwissenschaft einander die Hand bieten, mithin das Verfahren des einen niemals von dem andern nachgeahmt werden könne.

Die Gründlichkeit der Mathematik beruht auf Definitionen, Axiomen, Demonstrationen. Ich werde mich

damit begnügen, zu zeigen: dass keines dieser Stücke in dem Sinne, darin sie der Mathematiker nimmt, von der Philosophie könne geleistet, noch nachgeahmt werden, 755
dass der Messkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts, als Kartengebäude zu Stande bringe, der Philosoph nach der seinigen in dem Anteil der Mathematik nur ein Geschwätz erregen könne, wiewohl eben darin Philosophie besteht, seine Grenzen zu kennen, und selbst der Mathematiker, wenn das Talent desselben nicht etwa schon von der Natur begrenzt und auf sein Fach eingeschränkt ist, die Warnungen der Philosophie nicht ausschlagen, noch sich über sie wegsetzen kann.

1. in den Definitionen, noch

1. Von den Definitionen. Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst gibt, eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen*). Nach einer solchen Foderung kann ein empirischer Begriff gar nicht definirt, sondern nur explicirt werden. Denn da wir an ihm nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben, so ist es niemals sicher, ob man unter dem Worte, das denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das andere Mal weniger Merkmale desselben denke. So kann der 756
eine im Begriffe vom Golde sich ausser dem Gewichte, der Farbe, der Zähigkeit, noch die Eigenschaft, dass es nicht rostet, denken, der andere davon vielleicht nichts wissen.[1]) Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichend sein; neue Bemerkungen dagegen nehmen welche weg, und setzen einige hinzu, der Begriff steht also niemals zwischen sicheren Grenzen. Und wozu sollte es auch dienen, einen solchen Begriff zu definiren, da, wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, man sich bei dem nicht aufhalten wird, was man bei dem Worte Wasser denkt, sondern zu Versuchen schreitet, und das Wort, mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen,

*) Ausführlichkeit bedeutet die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale; Grenzen die Präcision, dass deren nicht mehr sind, als zum ausführlichen Begriffe gehören; ursprünglich aber, dass diese Genzbestimmung nicht irgend woher abgeleitet sei und also noch eines Beweises bedürfe, welches die vermeintliche Erklärung unfähig machen würde, an der Spitze aller Urteile über einen Gegenstand zu stehen.

[1]) Wunderbar, dass Kant trotz dieser Bemerkung dem Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen solche Bedeutung beimessen konnte!

nur eine *Bezeichnung* und nicht einen Begriff der Sache ausmachen soll, mithin die angebliche Definition nichts anders, als Wortbestimmung ist. Zweitens kann auch, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff definirt werden, z. B. Substanz, Ursache, Recht, Billigkeit u. s. w.[1]) Denn ich kann niemals sicher sein, dass die deutliche Vorstellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs ausführlich entwickelt worden, als wenn ich weiss, dass dieselbe dem Gegenstande adäquat sei. Da der Begriff desselben aber, so wie er gegeben ist, viel dunkle Vorstellungen enthalten kann, die wir in der Zergliederung übergehen, ob wir sie zwar in der Anwendung jederzeit brauchen: so ist die Ausführlichkeit der Zergliederung meines Begriffs immer zweifelhaft, und
757 kann nur durch vielfältig zutreffende Beispiele *vermutlich*, niemals aber *apodiktisch* gewiss gemacht werden. Anstatt des Ausdrucks: Definition, würde ich lieber den der *Exposition* brauchen, der immer noch behutsam bleibt, und bei dem der Kritiker sie auf einen gewissen Grad gelten lassen und doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken tragen kann. Da also weder empirisch, noch *a priori* gegebene Begriffe definirt werden können, so bleiben keine andere, als willkürlich gedachte übrig, an denen man dieses Kunststück versuchen kann. Meinen Begriff kann ich in solchem Falle jederzeit definiren; denn ich muss doch wissen, was ich habe denken wollen, da ich ihn selbst vorsätzlich gemacht habe, und er mir weder durch die Natur des Verstandes, noch durch die Erfahrung gegeben worden, aber ich kann nicht sagen, dass ich dadurch einen wahren Gegenstand definirt habe. Denn, wenn der Begriff auf empirischen Bedingungen beruht, z. B. eine Schiffsuhr, so wird der Gegenstand und dessen Möglichkeit durch diesen willkürlichen Begriff noch nicht gegeben; ich weiss daraus nicht einmal, ob er überall einen Gegenstand habe, und meine Erklärung kann besser eine Deklaration (meines Projekts) als Definition eines Gegenstandes heissen. Also bleiben keine andere Begriffe übrig, die zum Definiren taugen, als solche, die eine willkürliche Synthesis enthalten, welche *a priori* konstruirt werden kann, mithin hat nur die Mathematik Definitionen. Denn den

[1]) Dies stimmt mit dem in dem Abschnitt über Phaenomena und Noumena Gesagten (S. 300 ff, vergl. besonders die in B fortgelassene Stelle von A) überein, widerspricht aber S. 108/9.

Gegenstand, den sie denkt, stellt sie auch *a priori* in der Anschauung dar, und dieser kann sicher nicht mehr 758
noch weniger enthalten, als der Begriff, weil durch die Erklärung der Begriff von dem Gegenstande ursprünglich, d. i. ohne die Erklärung irgend wovon abzuleiten, gegeben wurde. Die deutsche Sprache hat für die Ausdrücke der Exposition, Explikation, Deklaration und Definition nichts mehr, als das eine Wort: Erklärung, und daher müssen wir schon von der Strenge der Foderung, da wir nämlich den philosophischen Erklärungen den Ehrennamen der Definition verweigerten, etwas ablassen, und wollen diese ganze Anmerkung darauf einschränken, dass philosophische Definitionen nur als Expositionen gegebener, mathematische aber als Konstruktionen ursprünglich gemachter Begriffe, jene nur analytisch durch Zergliederung (deren Vollständigkeit nicht apodiktisch gewiss ist), diese synthetisch zu Stande gebracht werden, und also den Begriff selbst machen, dagegen die ersteren ihn nur erklären. Hieraus folgt:

a) dass man es in der Philosophie der Mathematik nicht so nachthun müsse, die Definition voranzuschicken, als nur etwa zum blossen Versuche. Denn, da sie Zergliederungen gegebener Begriffe sind, so gehen diese Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran, und die unvollständige Exposition geht vor der vollständigen voran, so dass wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorher schliessen können, ehe wir zur vollständigen Exposition, d. i. zur Definition gelangt sind; mit einem Worte, dass in der Philosophie 759
die Definition, als abgemessene Deutlichkeit, das Werk eher schliessen, als anfangen müsse*). Dagegen haben

*) Die Philosophie wimmelt von fehlerhaften Definitionen, vornehmlich solchen, die zwar wirklich Elemente zur Definition, aber noch nicht vollständig enthalten. Würde man nun eher gar nichts mit einem Begriffe anfangen können, als bis man ihn definirt hätte, so würde es gar schlecht mit allem Philosophiren stehen. Da aber, so weit die Elemente (der Zergliederung) reichen, immer ein guter und sicherer Gebrauch davon zu machen ist, so können auch mangelhafte Definitionen, d. i. Sätze, die eigentlich noch nicht Definitionen, aber übrigens wahr und also Annäherungen zu ihnen sind, sehr nützlich gebraucht werden. In der Mathematik gehöret die Definition *ad esse*, in der Philosophie *ad melius esse*. Es ist schön, aber oft sehr schwer, dazu zu gelangen. Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.

wir in der Mathematik gar keinen Begriff vor der Definition, als durch welche der Begriff allererst gegeben wird, sie muss also und kann auch jederzeit davon anfangen.

b) Mathematische Definitionen können niemals irren. Denn, weil der Begriff durch die Definition zuerst gegeben wird, so enthält er gerade nur das, was die Definition durch ihn gedacht haben will. Aber, obgleich dem Inhalte nach nichts Unrichtiges darin vorkommen kann, so kann doch bisweilen, obzwar nur selten, in der Form (der Einkleidung) gefehlt werden, nämlich in Ansehung der Präcision. So hat die gemeine Erklärung der Kreislinie, dass sie eine krumme Linie sei, deren
760 alle Punkte von einem einigen (dem Mittelpunkte) gleich weit abstehen, den Fehler, dass die Bestimmung krumm unnötigerweise eingeflossen ist. Denn es muss einen besonderen Lehrsatz geben, der aus der Definition gefolgert wird und leicht bewiesen werden kann: dass eine jede Linie, deren alle Punkte von einem einigen gleich weit abstehen, krumm (kein Teil von ihr gerade) sei. Analytische Definitionen können dagegen auf vielfältige Art irren, entweder indem sie Merkmale hineinbringen, die wirklich nicht im Begriffe lagen, oder an der Ausführlichkeit ermangeln, die das Wesentliche einer Definition ausmacht, weil man der Vollständigkeit seiner Zergliederung nicht so völlig gewiss sein kann. Um deswillen lässt sich die Methode der Mathematik im Definiren in der Philosophie nicht nachahmen.

2. in den Axiomen, noch

2. Von den Axiomen. Diese sind synthetische Grundsätze *a priori*, so fern sie unmittelbar gewiss sind. Nun lässt sich nicht ein Begriff mit dem anderen synthetisch und doch unmittelbar verbinden, weil, damit wir über einen Begriff hinausgehen können, ein drittes vermittelndes Erkenntniss nötig ist. Da nun Philosophie bloss die Vernunfterkenntniss nach Begriffen ist, so wird in ihr kein Grundsatz anzutreffen sein, der den Namen eines Axioms verdiene. Die Mathematik dagegen ist der Axiomen fähig, weil sie vermittelst der Konstruktion der Begriffe in der Anschauung des Gegenstandes die Prädikate desselben *a priori* und unmittelbar verknüpfen
761 kann, z. B. dass drei Punkte jederzeit in einer Ebene liegen. Dagegen kann ein synthetischer Grundsatz bloss aus Begriffen niemals unmittelbar gewiss sein; z. B. der Satz: Alles, was geschieht, hat seine Ursache, da ich mich nach einem Dritten herumsehen muss, nämlich der Be-

dingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung, und nicht direkt unmittelbar aus den Begriffen allein einen solchen Grundsatz erkennen konnte. Diskursive Grundsätze sind also ganz etwas anderes, als intuitive, d. i. Axiomen. Jene erfodern jederzeit noch eine Deduktion, deren die letztern ganz und gar entbehren können, und, da diese eben um desselben Grundes willen evident sind, welches die philosophischen Grundsätze, bei aller ihrer Gewissheit, doch niemals vorgeben können, so fehlt unendlich viel daran, dass irgend ein synthetischer Satz der reinen und transscendentalen Vernunft so augenscheinlich sei (wie man sich trotzig auszudrücken pflegt), als der Satz: dass zweimal zwei vier geben. Ich habe zwar in der Analytik, bei der Tafel der Grundsätze des reinen Verstandes, auch gewisser Axiomen der Anschauung gedacht; allein der daselbst angeführte Grundsatz war selbst kein Axiom, sondern diente nur dazu, das Principium der Möglichkeit der Axiomen überhaupt anzugeben, und war selbst nur ein Grundsatz aus Begriffen. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik muss in der Transscendental-Philosophie gezeigt werden. Die Philosophie hat also keine Axiomen und darf niemals ihre Grundsätze *a priori* so schlechthin gebieten, sondern muss sich dazu bequemen, ihre Befugniss wegen der- 762
selben durch gründliche Deduktion zu rechtfertigen.

3. in den Demonstrationen.

3. Von den Demonstrationen. Nur ein apodiktischer Beweis, so fern er intuitiv ist, kann Demonstration heissen. Erfahrung lehrt uns wohl, was da sei, aber nicht, dass es gar nicht anders sein könne. Daher können empirische Beweisgründe keinen apodiktischen Beweis verschaffen. Aus Begriffen *a priori* (im diskursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewissheit d. i. Evidenz entspringen, so sehr auch sonst das Urteil apodiktisch gewiss sein mag. Nur die Mathematik enthält also Demonstrationen, weil sie nicht aus Begriffen, sondern der Konstruktion derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend *a priori* gegeben werden kann, ihr Erkenntniss ableitet. Selbst das Verfahren der Algeber mit ihren Gleichungen, aus denen sie durch Reduktion die Wahrheit zusamt dem Beweise hervorbringt, ist zwar keine geometrische, aber doch charakteristische Konstruktion, in welcher man an den Zeichen die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältnisse der Grössen, in der Anschauung darlegt, und, ohne einmal auf das Heuristische zu sehen, alle Schlüsse vor

Fehlern dadurch sichert, dass jeder derselben vor Augen gestellt wird. Da hingegen das philosophische Erkenntniss dieses Vorteils entbehren muss, indem es das Allgemeine jederzeit *in abstracto* (durch Begriffe) betrachten muss, indessen dass Mathematik das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anschauung) und doch durch reine Vor-
763 stellung *à priori* erwägen kann, wobei jeder Fehltritt sichtbar wird. Ich möchte die erstern daher lieber akroamatische (diskursive) Beweise nennen, weil sie sich nur durch lauter Worte (den Gegenstand in Gedanken) führen lassen, als Demonstrationen, welche, wie der Ausdruck es schon anzeigt, in der Anschauung des Gegenstandes fortgehen.

k. Da die Vernunft nur Grundsätze, aber keine Dogmata aufweisen kann, ist die dogmatische Methode bei ihrem spekulativen Gebrauch gar nicht brauchbar (vrgl. b, d, f, h).

Aus allem diesem folgt nun, dass es sich für die Natur der Philosophie gar nicht schicke, vornehmlich im Felde der reinen Vernunft, mit einem dogmatischen Gange zu strotzen und sich mit den Titeln und Bändern der Mathematik auszuschmücken, in deren Orden sie doch nicht gehöret, ob sie zwar auf schwesterliche Vereinigung mit derselben zu hoffen alle Ursache hat. Jene sind eitele Anmaassungen, die niemals gelingen können, vielmehr ihre Absicht rückgängig machen müssen, die Blendwerke einer ihre Grenzen verkennenden Vernunft zu entdecken, und, vermittelst hinreichender Aufklärung unserer Begriffe, den Eigendünkel der Spekulation auf das bescheidene, aber gründliche Selbsterkenntniss zurückzuführen. Die Vernunft wird also in ihren transscendentalen Versuchen nicht so zuversichtlich vor sich hinsehen können, gleich als wenn der Weg, den sie zurückgelegt hat, so ganz gerade zum Ziele führe, und auf ihre zum Grunde gelegte Prämissen nicht so mutig rechnen können, dass es nicht nötig wäre, öfters zurück zu sehen und Acht zu haben, ob sich nicht etwa im Fortgange der Schlüsse Fehler entdecken, die in den
764 Principien übersehen worden, und es nötig machen, sie entweder mehr zu bestimmen, oder ganz abzuändern.

Ich teile alle apodiktische Sätze (sie mögen nun erweislich oder auch unmittelbar gewiss sein) in Dogmata und Mathemata ein. Ein direkt synthetischer Satz aus Begriffen ist ein Dogma; hingegen ein dergleichen Satz durch Konstruktion der Begriffe, ist ein Mathema. Analytische Urteile lehren uns eigentlich nichts mehr vom Gegenstande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, schon in sich enthält, weil sie die Erkenntniss über den Begriff des Subjekts nicht erweitern,

sondern diesen nur erläutern. Sie können daher nicht
füglich Dogmen heissen (welches Wort man vielleicht
durch Lehrsprüche übersetzen könnte). Aber unter
den gedachten zweien Arten synthetischer Sätze *a priori*
können, nach dem gewöhnlichen Redegebrauch, nur die
zum philosophischen Erkenntnisse gehörige diesen Namen
führen, und man würde schwerlich die Sätze der Rechen-
kunst, oder Geometrie Dogmata nennen. Also bestätigt
dieser Gebrauch die Erklärung, die wir gaben, dass nur
Urteile aus Begriffen, und nicht die aus der Konstruk-
tion der Begriffe dogmatisch heissen können.

Nun enthält die ganze reine Vernunft in ihrem bloss
spekulativen Gebrauche nicht ein einziges direkt syn-
thetisches Urteil aus Begriffen. Denn durch Ideen ist
sie, wie wir gezeigt haben, gar keiner synthetischer
Urteile, die objektive Gültigkeit hätten, fähig; durch
Verstandesbegriffe aber errichtet sie zwar sichere Grund- 765
sätze, aber gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer
nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas
ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung; da
sie denn, wenn diese (etwas, als Gegenstand möglicher
Erfahrungen) vorausgesetzt wird, allerdings apodiktisch
gewiss sein, an sich selbst aber (direkt) *a priori* gar
nicht einmal erkannt werden können. So kann niemand
den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache, aus
diesem gegebenen Begriff allein gründlich einsehen.
Daher ist er kein Dogma, ob er gleich in einem anderen
Gesichtspunkte, nämlich dem einzigen Felde seines mög-
lichen Gebrauchs, d. i. der Erfahrung, ganz wohl und
apodiktisch bewiesen werden kann. Er heisst aber
Grundsatz und nicht Lehrsatz, ob er gleich be-
wiesen werden muss, darum, weil er die besondere
Eigenschaft hat, dass er seinen Beweisgrund, nämlich
Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser
immer vorausgesetzt werden muss.

Gibt es nun im spekulativen Gebrauche der reinen
Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, so
ist alle dogmatische Methode, sie mag nun dem
Mathematiker abgeborgt sein, oder eine eigentümliche
Manier werden sollen, für sich unschicklich. Denn sie
verbirgt nur die Fehler und Irrtümer, und täuscht die
Philosophie, deren eigentliche Absicht ist, alle Schritte
der Vernunft in ihrem kläresten Lichte sehen zu lassen.
Gleichwohl kann die Methode immer systematisch
sein. Denn unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein 766

System, aber in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst blosser Begriffe, nur ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann. Von der eigentümlichen Methode einer Transscendental-Philosophie lässt sich aber hier nichts sagen, da wir es nur mit einer Kritik unserer Vermögensumstände zu thun haben, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude aus dem Stoffe, den wir haben, (den reinen Begriffen *a priori*,) aufführen können.

Des ersten Hauptstücks

zweiter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs.[1])

I. Der polemische Gebrauch der reinen Vernunft. a. Die Vernunft hat sich stets der Kritik zu unterwerfen, welche sie

Die Vernunft muss sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen, und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachteiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig, in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Büger ist. deren jeder
767 seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein *veto*, ohne Zurückhaltung muss äussern können.

b. im dogmatischen Gebrauche fürchten muss,

Ob nun aber gleich die Vernunft sich der Kritik niemals verweigern kann, so hat sie doch nicht jederzeit Ursache, sie zu scheuen. Aber die reine Vernunft in ihrem dogmatischen (nicht mathematischen) Gebrauche ist sich nicht so sehr der genauesten Beobachtung ihrer

[1]) Der Titel ist wieder möglichst unglücklich gewählt, nur um die systematische Stelle des Abschnittes zu bestimmen. Der Abschnitt fordert, man solle die Vernunft nur ruhig sich selbst überlassen in ihrer scheinbaren Antithetik, da diese zwar vorübergehend zum Skepticismus führen könne, im Grunde aber ebenso wie letzterer nur eine Vorstufe zur Kritik sei. In Nummer II finden sich goldene Worte über Duldsamkeit und freie Meinungsäusserung, besonders S. 775 der Satz: „Es ist etwas sehr Ungereimtes“ etc.

obersten Gesetze bewusst, dass sie nicht mit Blödigkeit, ja mit gänzlicher Ablegung alles angemaassten dogmatischen Ansehens, vor dem kritischen Auge einer höheren und richterlichen Vernunft erscheinen müsste.

c. dagegen nicht im polemischen, wo sie die zu einer Antithetik führenden Behauptungen dogmatischer Gegner bestreitet.

Ganz anders ist es bewandt, wenn sie es nicht mit der Censur des Richters, sondern den Ansprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat, und sich dagegen bloss verteidigen soll. Denn da diese eben so wohl dogmatisch sein wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen: so findet eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert, und einen titulirten Besitz verschafft, der keine fremde Anmaassungen scheuen darf, ob er gleich selbst κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kann.

Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch sein möchten, sondern nur, dass niemand das Gegenteil jemals mit apodiktischer Gewissheit (ja auch nur mit grössererem Scheine) be- 768
haupten könne. Denn wir sind alsdenn doch nicht bittweise in unserem Besitz, wenn wir einen, obzwar nicht hinreichenden, Titel derselben vor uns haben, und es völlig gewiss ist, dass niemand die Unrechtmässigkeit dieses Besitzes jemals beweisen könne.

d. Eine solche Antithetik ist nur scheinbar bei den Antinomien,

Es ist etwas Bekümmerndes und Niederschlagendes, dass es überhaupt eine Antithetik der reinen Vernunft geben, und diese, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit geraten soll. Zwar hatten wir oben eine solche scheinbare Antithetik derselben vor uns; aber es zeigte sich, dass sie auf einem Missverstande beruhete, da man nämlich, dem gemeinen Vorurteile gemäss, Erscheinungen für Sachen an sich selbst nahm, und denn eine absolute Vollständigkeit ihrer Synthesis, auf eine oder andere Art, (die aber auf beiderlei Art gleich unmöglich war), verlangte, welches aber von Erscheinungen gar nicht erwartet werden kann. Es war also damals kein wirklicher Widerspruch der Vernunft mit ihr selbst bei den Sätzen: die Reihe an sich gegebener Erscheinungen hat einen absolut-ersten Anfang, und: diese Reihe ist schlechlthin und an sich selbst ohne allen Anfang; denn beide Sätze bestehen gar wohl zusammen, weil Erscheinungen nach ihrem Dasein (als Erschei-

nungen) *an sich selbst* gar nichts, d. i. etwas Widersprechendes sind, und also deren Voraussetzung natürlicherweise widersprechende Folgerungen nach sich ziehen muss.

e. könnte nur stattfinden in Psychologie und Theologie, aber hier

769 Ein solcher Missverstand kann aber nicht vorgewandt und dadurch der Streit der Vernunft beigelegt werden, wenn etwa theistisch behauptet würde: *es ist ein höchstes Wesen*, und dagegen atheistisch: es ist kein höchstes Wesen; oder, in der Psychologie: alles, was denkt, ist von absoluter beharrlicher Einheit und also von aller vergänglichen materiellen Einheit unterschieden, welchem ein anderer entgegensetzte: die Seele ist nicht immaterielle Einheit nnd kann von der Vergänglichkeit nicht ausgenommen werden. Denn der Gegenstand der Frage ist hier von allem Fremdartigen, das seiner Natur widerspricht, frei, und der Verstand hat es nur *mit Sachen an sich selbst* und nicht mit Erscheinungen zu thun. Es würde also hier freilich ein wahrer Widerstreit anzutreffen sein, wenn nur die reine Vernunft auf der verneinenden Seite etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme; denn was die Kritik der Beweisgründe des dogmatisch Bejahenden betrifft, die kann man ihm sehr wohl einräumen, ohne darum diese Sätze aufzugeben, die doch wenigstens das Interesse der Vernunft für sich haben, darauf sich der Gegner gar nicht berufen kann.

f. kann der Gegner seine Behauptungen gen absolut nicht beweisen, und es

Ich bin zwar nicht der Meinung, welche vortreffliche und nachdenkende Männer (z. B. *Sulzer*) so oft geäussert haben, da sie die Schwäche der bisherigen Beweise fühlten: dass man hoffen könne, man werde dereinst noch evidente Demonstrationen der zween Kardinalsätze unserer reinen Vernunft: es ist ein Gott, es
770 ist ein künftiges Leben, erfinden. Vielmehr bin ich gewiss, dass dieses niemals geschehen werde. Denn wo will die Vernunft den Grund zu solchen synthetischen Behauptungen, die sich nicht auf Gegenstände der Erfahrung und deren innere Möglichkeit beziehen, hernehmen? Aber es ist auch apodiktisch gewiss, dass niemals irgend ein Mensch auftreten werde, der das *Gegenteil* mit dem mindesten Scheine, geschweige dogmatisch behaupten könne. Denn, weil er dieses doch bloss durch reine Vernunft darthun könnte, so müsste er es unternehmen, zu beweisen: dass ein höchstes Wesen, dass das in uns denkende Subjekt, als reine Intelligenz, *unmöglich* sei. Wo will er aber die Kenntnisse hernehmen, die ihn, von Dingen über alle mögliche Erfahrung hinaus

so synthetisch zu urteilen, berechtigten. Wir können also darüber ganz unbekümmert sein, dass uns jemand das Gegenteil einstens beweisen werde; dass wir darum eben nicht nötig haben, auf schulgerechte Beweise zu sinnen, sondern immerhin diejenigen Sätze annehmen können, welche mit dem spekulativen Interesse unserer Vernunft im empirischen Gebrauch ganz wohl zusammenhängen, und überdem es mit dem praktischen Interesse zu vereinigen die einzigen Mittel sind. Für den Gegner (der hier nicht bloss als Kritiker betrachtet werden muss), haben wir unser *non liquet* in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muss, indessen dass wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die subjektive Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben, die dem Gegner notwendig fehlt, und unter 771
deren Schutz wir alle seine Luftstreiche mit Ruhe und Gleichgültigkeit ansehen können.

g. gibt also eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft.

Auf solche Weise gibt es eigentlich gar keine Antithetik der reinen Vernunft. Denn der einzige Kampfplatz für sie würde auf dem Felde der reinen Theologie und Psychologie zu suchen sein; dieser Boden aber trägt keinen Kämpfer in seiner ganzen Rüstung, und mit Waffen, die zu fürchten wären. Er kann nur mit Spott und Grosssprecherei auftreten, welches als ein Kinderspiel belacht werden kann. Das ist eine tröstende Bemerkung, die der Vernunft wieder Mut gibt; denn, worauf wollte sie sich sonst verlassen, wenn sie, die allein alle Irrungen abzuthun berufen ist, in sich selbst zerrüttet wäre, ohne Frieden und ruhigen Besitz hoffen zu können?

II. Über die Notwendigkeit der freien Meinungsäusserung a. Die scheinbare Antithetik der Vernunft wird ihr Gutes haben; man darf nur ihren natürlichen Gang nicht nach bestimmten Absichten lenken wollen.

Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgend einer Absicht gut. Selbst Gifte dienen dazu, andere Gifte, welche sich in unseren eigenen Säften erzeugen, zu überwältigen, und dürfen daher in einer vollständigen Sammlung von Heilmitteln (Officin) nicht fehlen. Die Einwürfe, wider die Ueberredungen und den Eigendünkel unserer bloss spekulativen Vernunft, sind selbst durch die Natur dieser Vernunft aufgegeben, und müssen also ihre gute Bestimmung und Absicht haben, die man nicht in den Wind schlagen muss. Wozu hat uns die Vorsehung manche Gegenstände, ob sie gleich mit unserem höchsten Interesse zusammen hängen, so hoch gestellt, dass uns fast nur vergönnt ist, sie in einer undeutlichen 772
und von uns selbst bezweifelten Wahrnehmung anzutreffen, dadurch ausspähende Blicke mehr gereizt, als befriedigt werden. Ob es nützlich sei, in Ansehung

solcher Aussichten dreiste Bestimmungen zu wagen, ist wenigstens zweifelhaft, vielleicht gar schädlich. Allemal aber und ohne Zweifel ist es nützlich, die forschende sowohl, als prüfende Vernunft in völlige Freiheit zu versetzen, damit sie ungehindert ihr eigen Interesse besorgen könne, welches eben so wohl dadurch befördert wird, dass sie ihren Einsichten Schranken setzt, als dass sie solche erweitert, und welches allemal leidet, wenn sich fremde Hände einmengen, um sie wider ihren natürlichen Gang nach erzwungenen Absichten zu lenken.

b. Das praktische Interesse ist dabei völlig sicher.

Lasset demnach euren Gegner nur Vernunft sagen, und bekämpfet ihn bloss mit Waffen der Vernunft. Uebrigens seid wegen der guten Sache (des praktischen Interesse) ausser Sorgen, denn die kommt in bloss spekulativem Streite niemals mit ins Spiel. Der Streit entdeckt alsdenn nichts, als eine gewisse Antinomie der Vernunft, die, da sie auf ihrer Natur beruhet, notwendig angehört und geprüft werden muss. Er kultivirt dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zweien Seiten, und berichtigt ihr Urteil dadurch, dass er solches einschränkt. Das, was hiebei streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft ge-
773 rechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen.

c. Als Beispiel dogmatischer Gegner werden Hume u. Priestley angeführt.

Wenn man den kaltblütigen, zum Gleichgewichte des Urteils eigentlich geschaffenen David Hume fragen sollte: was bewog euch, durch mühsam ergrübelte Bedenklichkeiten die für den Menschen so tröstliche und nützliche Ueberredung, dass ihre Vernunfteinsicht zur Behauptung und zum bestimmten Begriff eines höchsten Wesens zulange, zu untergraben? so würde er antworten: Nichts, als die Absicht, die Vernunft in ihrer Selbsterkenntniss weiter zu bringen, und zugleich ein gewisser Unwille über den Zwang, den man der Vernunft anthun will, indem man mit ihr gross thut, und sie zugleich hindert, ein freimütiges Geständniss ihren Schwächen abzulegen, die ihr bei der Prüfung ihrer selbst offenbar werden. Fragt ihr dagegen den, den Grundsätzen des empirischen Vernunftgebrauchs allein ergebenen, und aller transscendenten Spekulation abgeneigten Priestby, was er für Bewegungsgründe gehabt habe, unserer Seele Freiheit und Unsterblichkeit (die Hoffnung des künftigen Lebens ist bei ihm nur die Erwartung eines Wunders der Wiedererweckung), zwei solche Grundpfeiler

aller Religion niederzureissen, er, der selbst ein frommer und eifriger Lehrer der Religion ist; so würde er nichts andres antworten können, als: das Interesse der Vernunft, welche dadurch verliert, dass man gewisse Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur, den einzigen, die wir genau kennen und bestimmen können, entziehen 774
will. Es würde unbillig scheinen, den letzteren, der seine paradoxe Behauptung mit der Religionsabsicht zu vereinigen weiss, zu verschreien, und einem wohldenkenden Manne wehe zu thun, weil er sich nicht zurechte finden kann, so bald er sich aus dem Felde der Naturlehre verloren hatte. Aber diese Gunst muss dem nicht minder gutgesinnten und seinem sittlichen Charakter nach untadelhaften Hume eben sowohl zu Statten kommen, der seine abgezogene Spekulation darum nicht verlassen kann, weil er mit Recht dafür hält, dass ihr Gegenstand ganz ausserhalb den Grenzen der Naturwissenschaft im Felde reiner Ideen liege.

d. Man darf in dem Streit der dogmatischen Vernunft mit sich selbst keine Gewalt brauchen (vgl. II a).

Was ist nun hiebei zu thun, vornehmlich in Ansehung der Gefahr, die daraus dem gemeinen Besten zu drohen scheinet? Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschliessung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Lasst diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrat schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammen ruft, so macht ihr euch lächerlich. Denn es ist die Rede gar nicht davon, was dem gemeinen Besten hierunter vorteilhaft, oder nachteilig sei, sondern nur, wie weit die Vernunft es wohl in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Spekulation bringen 775
könne, und ob man auf diese überhaupt etwas rechnen, oder sie lieber gegen das Praktische gar aufgeben müsse. Anstatt also mit dem Schwerte drein zu schlagen, so sehet vielmehr von dem sicheren Sitze der Kritik diesem Streite geruhig zu, der für die Kämpfenden mühsam, für euch unterhaltend, und, bei einem gewiss unblutigen Ausgange, für eure Einsichten erspriesslich ausfallen muss. Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse. Ueberdem wird Vernunft schon von selbst durch

Vernunft so wohl gebändigt, und in Schranken gehalten, dass ihr gar nicht nötig habt, Schaarwachen aufzubieten, um demjenigen Teile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegen zu setzen. In dieser Dialektik gibts keinen Sieg, über den ihr besorgt zu sein Ursache hättet.

e. Er ist sogar wünschenswert, da er zur Kritik führt (vrgl. II a).

Auch bedarf die Vernunft gar sehr eines solchen Streits, und es wäre zu wünschen, dass er eher und mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubniss wäre geführt worden. Denn um desto früher wäre eine reife Kritik zu Stande gekommen, bei deren Erscheinung alle diese Streithändel von selbst wegfallen müssen, indem die Streitenden ihre Verblendung und Vorurteile, welche sie veruneinigt haben, einsehen lernen.

f. Gute Absichten sind vor allem mit Lauterkeit durchzuführen.

Es gibt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der
776 Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten
muss, nämlich eine Neigung, seine wahre Gesinnungen zu verhehlen, und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiss haben die Menschen durch diesen Hang, sowohl sich zu verhehlen, als auch einen ihnen vorteilhaften Schein anzunehmen, sich nicht bloss civilisirt, sondern nach und nach, in gewisser Maasse, moralisirt, weil keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte, also an vermeintlich ächten Beispielen des Guten, die er um sich sahe, eine Schule der Besserung für sich selbst fand. Allein diese Anlage, sich besser zu stellen, als man ist, und Gesinnungen zu äussern, die man nicht hat, dient nur gleichsam provisorisch dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen, und ihn zuerst wenigrtens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu lassen; denn nachher, wenn die ächten Grundsätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen sind, so muss jene Falschheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt, und gute Gesinnungen unter dem Wucherkraute des schönen Scheins nicht aufkommen lässt.

Es thut mir leid, eben dieselbe Unlauterkeit, Verstellung und Heuchelei sogar in den Aeusserungen der spekulativen Denkungsart wahrzunehmen, worin doch Menschen, das Geständniss ihrer Gedanken billigermaassen offen und unverhohlen zu entdecken, weit weniger Hinder-
777 nisse und gar keinen Vorteil haben. Denn was kann

den Einsichten nachteiliger sein, als sogar blosse Gedanken verfälscht einander mitzuteilen, Zweifel, die wir wider unsere eigene Behauptungen fühlen, zu verhehlen, oder Beweisgründen, die uns selbst nicht genugthun, einen Anstrich von Evidenz zu geben? So lange indessen bloss die Privateitelkeit diese geheimen Ränke anstiftet (welches in spekulativen Urteilen, die kein besonderes Interesse haben und nicht leicht einer apodiktischen Gewissheit fähig sind, gemeiniglich der Fall ist), so widersteht denn doch die Eitelkeit anderer mit öffentlicher Genehmigung, und die Sachen kommen zuletzt dahin, wo die lauterste Gesinnung und Aufrichtigkeit, obgleich weit früher, sie hingebracht haben würde. Wo aber das gemeine Wesen dafür hält, dass spitzfindige Vernünftler mit nichts minderem umgehen, als die Grundveste der öffentlichen Wohlfahrt wankend zu machen, da scheint es nicht allein der Klugheit gemäss, sondern auch erlaubt, und wohl gar rühmlich, der guten Sache eher durch Scheingründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeintlichen Gegnern derselben auch nur den Vorteil zu lassen, unseren Ton zur Mässigung einer bloss praktischen Ueberzeugung herabzustimmen, und uns zu nötigen, den Mangel der spekulativen und apodiktischen Gewissheit zu gestehen. Indessen sollte ich denken, dass sich mit der Absicht, eine gute Sache zu behaupten, in der Welt wohl nichts übler, als Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen lasse. Dass es in der Abwiegung der
Vernunftgründe einer blossen Spekulation alles ehrlich 778
zugehen müsse, ist wohl das Wenigste, was man fodern kann. Könnte man aber auch nur auf dieses Wenige sicher rechnen, so wäre der Streit der spekulativen Vernunft über die wichtigen Fragen von Gott, der Unsterblichkeit (der Seele) und der Freiheit entweder längst entschieden, oder würde sehr bald zu Ende gebracht werden. So steht öfters die Lauterkeit der Gesinnung im umgekehrten Verhältnisse der Gutartigkeit der Sache selbst, und diese hat vielleicht mehr aufrichtige und redliche Gegner, als Verteidiger.

g. Die Kritik der reinen Vernunft ist das einzige Mittel, die Streitigkeiten völlig beizulegen, und zwar auf friedlichem

Ich setze also Leser voraus, die keine gerechte Sache mit Unrecht verteidigt wissen wollen. In Ansehung deren ist es nun entschieden, dass, nach unseren Grundsätzen der Kritik, wenn man nicht auf dasjenige sieht, was geschieht, sondern was billig geschehen sollte, es eigentlich gar keine Polemik der reinen Vernunft geben müsse. Denn wie können zwei Personen einen

Wege. (vrgl. II e). Streit über eine Sache füren, deren Realität keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über deren Idee er allein brütet, um aus ihr etwas mehr als Idee, nämlich die Wirklichkeit des Gegenstandes selbst, herauszubringen? Durch welches Mittel wollen sie aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden seine Sache geradezu begreiflich und gewiss machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kann? Denn dieses ist das Schick-
779 sal aller Behauptungen der reinen Vernunft: dass, da sie über die Bedingungen aller möglichen Erfahrung hinausgehen, ausserhalb welchen kein Dokument der Wahrheit irgendwo angetroffen wird, sich aber gleichwohl der Verstandesgesetze, die bloss zum empirischen Gebrauch bestimmt sind, ohne die sich aber kein Schritt im synthetischen Denken thun lässt, bedienen müssen, sie dem Gegner jederzeit Blössen geben und sich gegenseitig die Blösse ihres Gegners zu Nutze machen können.

Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objekte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurteilen.

Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur, und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen, oder sichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschaft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Process. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Teile rühmen, auf den mehrenteils ein nur unsicherer Friede
780 folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muss. Auch nötigen die endlosen Streitigkeiten einer bloss dogmatischen Vernunft, endlich in irgend einer Kritik dieser Vernunft selbst, und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit,

LB Coburg

und man müsse ihn notwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, dass sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.

h. Durch Gewalt kann dagegen der Streit nicht geschlichtet werden, es muss vielmehr das Recht völlig freier Meinungsäusserung gewahrt bleiben (vrgl. II a u. d).

Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurteilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat; und, da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muss, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälert werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe auf die, welche schon die Beistimmung des grössten und besten Teils des gemeinen Wesens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuschreien: denn das heisst, ihnen eine Wichtigkeit geben, 781
die sie gar nicht haben sollten. Wenn ich höre, dass ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens, und das Dasein Gottes wegdemonstrirt haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, dass er meine Einsichten weiter bringen werde. Das weiss ich schon zum voraus völlig gewiss, dass er nichts von allem diesem wird geleistet haben, nicht darum, weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu sein glaubete, sondern weil mich die transscendentale Kritik, die mir den ganzen Vorrat unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, dass, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. Denn wo will der angebliche Freigeist seine Kenntniss hernehmen, dass es z. B. kein höchstes Wesen gebe? Dieser Satz liegt ausserhalb dem Felde möglicher Erfahrung und darum auch ausser den Grenzen aller menschlichen Einsicht. Den dogmatischen Verteidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weiss, dass er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um seinen eigenen Ein-

gang zu verschaffen, überdem ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen gibt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter. Hingegen
782 würde der nach seiner Art auch dogmatische Religionsgegner meiner Kritik gewünschte Beschäftigung und Anlass zu mehrerer Berichtigung ihrer Grundsätze geben, ohne dass seinetwegen im mindesten etwas zu befürchten wäre.

i. Das gilt auch der akademischen Jugend gegenüber, welche aber zugleich durch Kritik der reinen Vernunft angeleitet werden muss, die Nichtigkeit der dogmatischen Angriffe einzusehen.

Aber die Jugend, welche dem akademischen Unterrichte anvertraut ist, soll doch wenigstens vor dergleichen Schriften gewarnt, und von der frühen Kenntniss so gefährlicher Sätze abgehalten werden, ehe ihre Urteilskraft gereift, oder vielmehr die Lehre, welche man in ihnen gründen will, fest gewurzelt ist, um aller Ueberredung zum Gegenteil, woher sie auch kommen möge, kräftig zu widerstehen?

Müsste es bei dem dogmatischen Verfahren in Sachen der reinen Vernunft bleiben, und die Abfertigung der Gegner eigentlich polemisch, d. i. so beschaffen sein, dass man sich ins Gefecht einliesse, und mit Beweisgründen zu entgegengesetzten Behauptungen bewaffnete, so wäre freilich nichts ratsamer *vor der Hand*, aber zugleich nichts eitler und fruchtloser *auf die Dauer*, als die Vernunft der Jugend eine Zeit lang unter Vormundschaft zu setzen, und wenigstens so lange vor Verführung zu bewahren. Wenn aber in der Folge entweder Neugierde, oder der Modeton des Zeitalters ihr dergleichen Schriften in die Hände spielen: wird alsdenn jene jugendliche Ueberredung noch Stich halten? Derjenige, der nichts als dogmatische Waffen mitbringt, um den Angriffen seines Gegners zu widerstehen, und die verborgene
783 Dialektik, die nicht minder in seinem eigenen Busen, als in dem des Gegenteils liegt, nicht zu entwickeln weiss, sieht Scheingründe, die den Vorzug der Neuigkeit haben, gegen Scheingründe, welche dergleichen nicht mehr haben, sondern vielmehr den Verdacht einer missbrauchten Leichtgläubigkeit der Jugend erregen, auftreten. Er glaubt nicht besser zeigen zu können, dass er der Kinderzucht entwachsen sei, als wenn er sich über jene wohlgemeinte Warnungen wegsetzt, und, dogmatisch gewöhnt, trinkt er das Gift, das seine Grundsätze dogmatisch verdirbt, in langen Zügen in sich.

Gerade das Gegenteil von dem, was man hier anrät, muss in der akademischen Unterweisung geschehen, aber freilich nur unter der Voraussetzung eines gründ-

lichen Unterrichts in der Kritik der reinen Vernunft. Denn, um die Principien derselben so früh als möglich in Ausübung zu bringen, und ihre Zulänglichkeit bei dem grössten dialektischen Scheine zu zeigen, ist es durchaus nötig, die für den Dogmatiker so furchtbaren Angriffe wider seine, obzwar noch schwache, aber durch Kritik aufgeklärte Vernunft zu richten, und ihn den Versuch machen zu lassen, die grundlosen Behauptungen des Gegners Stück für Stück an jenen Grundsätzen zu prüfen. Es kann ihm gar nicht schwer werden, sie in lauter Dunst aufzulösen, und so fühlt er frühzeitig seine eigene Kraft, sich wider dergleichen schädliche Blendwerke, die für ihn zuletzt allen Schein verlieren müssen,
völlig zu sichern. Ob nun zwar eben dieselbe Streiche, 784
die das Gebäude des Feindes niederschlagen, auch seinem eigenen spekulativen Bauwerke, wenn er etwa dergleichen zu errichten gedächte, eben so verderblich sein müssen, so ist er darüber doch gänzlich unbekümmert, indem er es gar nicht bedarf, darinnen zu wohnen, sondern noch eine Aussicht in das praktische Feld vor sich hat, wo er mit Grund einen festeren Boden hoffen kann, um darauf sein vernünftiges und heilsames System zu errichten.

So gibts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft. Beide Teile sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen, denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten liesse. Sie haben gut kämpfen; die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblicke wiederum zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können.

III. Der Skepticismus ist eigentlich kein selbstständiger Standpunkt, sondern nur Vorbereitung zum Kriticismus.

a. Der Skepticismus bewegt die Vernunft, der Kritik Gehör zu geben, man

Es gibt aber auch keinen zulässigen skeptischen Gebrauch der reinen Vernunft, welchen man den Grundsatz der Neutralität bei allen ihren Streitigkeiten nennen könnte. Die Vernunft wider sich selbst zu verhetzen, ihr auf beiden Seiten Waffen zu reichen, und alsdenn ihrem hitzigsten Gefechte ruhig und spöttisch zuzusehen, sieht aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nicht wohl aus, sondern hat das Ansehen einer schadenfrohen und hämischen Gemütsart an sich. Wenn man indessen die unbezwingliche Verblendung und das Gross-
thun der Vernünftler, die sich durch keine Kritik will 785
mässigen lassen, ansieht, so ist doch wirklich kein anderer Rat, als der Grosssprecherei auf der einen Seite

darf aber bei seinem Zweifeln nicht stehen bleiben.

eine andere, welche auf eben dieselben Rechte fusset, entgegen zu setzen, damit die Vernunft durch den Widerstand eines Feindes wenigstens nur stutzig gemacht werde, um in ihre Anmaassungen einigen Zweifel zu setzen, und der Kritik Gehör zu geben. Allein es bei diesen Zweifeln gänzlich bewenden zu lassen, und es darauf auszusetzen, die Ueberzeugung und das Geständniss seiner Unwissenheit, nicht bloss als ein Heilmittel wider den dogmatischen Eigendünkel, sondern zugleich als die Art, den Streit der Vernunft mit sich selbst zu beendigen, empfehlen zu wollen, ist ein ganz vergeblicher Anschlag, und kann keinesweges dazu tauglich sein, der Vernunft einen Ruhestand zu verschaffen, sondern ist höchstens nur ein Mittel, sie aus ihrem süssen dogmatischen Traume zu erwecken, um ihren Zustand in sorgfältigere Prüfung zu ziehen. Da indessen diese skeptische Manier, sich aus einem verdriesslichen Handel der Vernunft zu ziehen, gleichsam der kurze Weg zu sein scheint, zu einer beharrlichen philosophischen Ruhe zu gelangen, wenigstens die Heeresstrasse, welche diejenigen gern einschlagen, die sich in einer spöttischen Verachtung aller Nachforschungen dieser Art ein philosophisches Ansehen zu geben meinen, so finde ich es nötig, diese Denkungsart in ihrem eigentümlichen Lichte darzustellen.

786 Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft.

b. Die Grenzen der Vernunft können nur kritisch und a priori bestimmt werden.

Das Bewusstsein meiner Unwissenheit, (wenn diese nicht zugleich als notwendig erkannt wird,) statt dass es meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigentliche Ursache, sie zu erwecken. Alle Unwissenheit ist entweder die der Sachen, oder der Bestimmung und Grenzen meiner Erkenntniss. Wenn die Unwissenheit nun zufällig ist, so muss sie mich antreiben, im ersten Falle den Sachen (Gegenständen) dogmatisch, im zweiten den Grenzen meiner möglichen Erkenntniss kritisch nachzuforschen. Dass aber meine Unwissenheit schlechthin notwendig sei, und mich daher von aller Nachforschung freispreche, lässt sich nicht empirisch, aus Beobachtung, sondern allein kritisch, durch Ergründung der ersten Quellen unserer Erkenntniss ausmachen. Also kann die Grenzbestimmung

unserer Vernunft nur nach Gründen *a priori* geschehen; die Einschränkung derselben aber, welche eine obgleich nur unbestimmte Erkenntniss einer nie völlig zu hebenden Ungewissheit ist, kann auch *a posteriori*, durch das, was uns bei allem Wissen immer noch wissen übrig bleibt, erkannt werden. Jene durch die Kritik der Vernunft selbst allein mögliche Erkenntniss seiner Unwissenheit ist also Wissenschaft, diese ist nichts
als Wahrnehmung, von der man nicht sagen kann, 787
wie weit der Schluss aus selbiger reichen möge. Wenn ich mir die Erdfläche (dem sinnlichen Scheine gemäss) als einen Teller vorstelle, so kann ich nicht wissen, wie weit sie sich erstrecke. Aber das lehrt mich die Erfahrung: dass, wohin ich nur komme, ich immer einen Raum um mich sehe, dahin ich weiter fortgehen könnte; mithin kenne ich Schranken meiner jedesmal wirklichen Erdkunde, aber nicht die Grenzen aller möglichen Erdbeschreibung. Bin ich aber doch soweit gekommen, zu wissen, dass die Erde eine Kugel und ihre Fläche eine Kugelfläche sei, so kann ich auch aus einem kleinen Teil derselben, z. B. der Grösse eines Grades, den Durchmesser, und, durch diesen, die völlige Begrenzung der Erde, d. i. ihre Oberfläche, bestimmt und nach Principien *a priori* erkennen; und ob ich gleich in Ansehung der Gegenstände, die diese Fläche enthalten mag, unwissend bin, so bin ich es doch nicht in Ansehung des Umfangs, der sie enthält, der Grösse und Schranken derselben.

Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniss scheint uns eine ebene Fläche zu sein, die ihren scheinbaren Horizont hat, nämlich das, was den ganzen Umfang derselben befasset und von uns der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität genannt worden. Empirisch denselben zu erreichen, ist unmöglich, und nach einem gewissen Princip ihn *a priori* zu bestimmen, dazu sind alle Versuche vergeblich gewesen. Indessen
gehen doch alle Fragen unserer reinen Vernunft auf 788
das, was ausserhalb diesem Horizonte, oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge.

c. Hume beschränkte die Vernunft ganz auf das Empirische.

Der berühmte David Hume war einer dieser Geographen der menschlichen Vernunft, welcher jene Fragen insgesamt dadurch hinreichend abgefertigt zu haben vermeinte, dass er sie ausserhalb den Horizont derselben verwies, den er doch nicht bestimmen konnte. Er hielt sich vornehmlich bei dem Grundsatze der Kausalität auf,

und bemerkte von ihm ganz richtig, dass man seine Wahrheit (ja nicht einmal die objektive Gültigkeit des Begriffs einer wirkenden Ursache überhaupt) auf gar keine Einsicht, d. i. Erkenntniss *a priori*, fusse, dass daher auch nicht im mindesten die Notwendigkeit dieses Gesetzes, sondern eine blosse allgemeine Brauchbarkeit desselben in dem Laufe der Erfahrung und eine daher entspringende subjektive Notwendigkeit, die er Gewohnheit nennt, sein ganzes Ansehen ausmache. Aus dem Unvermögen unserer Vernunft nun, von diesem Grundsatze einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloss er die Nichtigkeit aller Anmaassungen der Vernunft überhaupt über das Empirische hinaus zu gehen.

d. Das war aber nur eine Censur, welche Schranken, keine Kritik, welche feste Grenzen setzt.

Man kann ein Verfahren dieser Art, die *facta* der Vernunft der Prüfung und nach Befinden dem Tadel zu unterwerfen, die Censur der Vernunft nennen. Es ist ausser Zweifel, dass diese Censur unausbleiblich auf Zweifel gegen allen transscendenten Gebrauch der
789 Grundsätze führe. Allein dies ist nur der zweite Schritt, der noch lange nicht das Werk vollendet. Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der eben genannte zweite Schritt ist skeptisch, und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urteilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nötig, der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zum Grunde hat; nämlich nicht die *facta* der Vernunft, sondern die Vernunft selbst, nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen *a priori*, der Schätzung zu unterwerfen; welches nicht die Censur, sondern Kritik der Vernunft ist, wodurch nicht bloss Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben, nicht bloss Unwissenheit an einem oder anderen Teil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art, und zwar nicht etwa nur vermutet, sondern aus Principien bewiesen wird. So ist der Skepticismus ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zum beständigen Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewissheit an-

getroffen werden, es sei nun der Erkenntniss der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb denen alle 790
unsere Erkenntniss von Gegenständen eingeschlossen ist.

e. Aus der Natur synthetischer Sätze a priori ergeben sich die Grenzen der Vernunft.

Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muss vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze *a priori*) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben lässt. Ausser dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Objekt, ja selbst Fragen über dergleichen vermeintliche Gegenstände betreffen nur subjektive Principien einer durchgängigen Bestimmung der Verhältnisse, welche unter den Verstandesbegriffen innerhalb dieser Sphäre vorkommen können.

f. Wenn der Skeptiker die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori nicht einsieht, so darf er sie deshalb doch nicht für unmöglich halten, er kann dann nur der Vernunft keine festen Grenzen bestimmen u. ihr infolge dessen auch nicht den Fortgang über die Erfahrung hinaus gänzlich absprechen.

Wir sind wirklich im Besitz synthetischer Erkenntniss *a priori*, wie dieses die Verstandesgrundsätze, welche die Erfahrung anticipiren, darthun. Kann jemand nun die Möglichkeit derselben sich gar nicht begreiflich machen, so mag er zwar anfangs zweifeln, ob sie uns auch wirklich *a priori* beiwohnen; er kann dieses aber noch nicht für eine Unmöglichkeit derselben, durch blosse Kräfte des Verstandes, und alle Schritte, die die Vernunft nach der Richtschnur derselben thut, für nichtig ausgeben. Er kann nur sagen: wenn wir ihren Ursprung und Aechtheit einsähen, so würden wir den Umfang und die Grenzen unserer Vernunft bestimmen können; ehe
aber dieses geschehen ist, sind alle Behauptungen der 791
letzten blindlings gewagt. Und auf solche Weise wäre ein durchgängiger Zweifel an aller dogmatischen Philosophie, die ohne Kritik der Vernunft selbst ihren Gang geht, ganz wohl gegründet; allein darum könnte doch der Vernunft nicht ein solcher Fortgang, wenn er durch bessere Grundlegung vorbereitet und gesichert würde, gänzlich abgesprochen werden. Denn einmal liegen alle Begriffe, ja alle Fragen, welche uns die reine Vernunft vorlegt, nicht etwa in der Erfahrung, sondern selbst wiederum nur in der Vernunft, und müssen daher können aufgelöset und ihrer Gültigkeit oder Nichtigkeit nach begriffen werden. Wir sind auch nicht berechtigt, diese Aufgaben, als läge ihre Auflösung wirklich in der Natur der Dinge, doch unter dem Vorwande unseres Unvermögens abzuweisen, und uns ihrer weiteren Nachforschung zu weigern, da die Vernunft in ihrem Schosse allein

diese Ideen selbst erzeugt hat, von deren Gültigkeit oder dialektischem Scheine sie also Rechenschaft zu geben gehalten ist.

Alles skeptische Polemisiren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der, ohne ein Misstrauen auf seine ursprüngliche objektive Principien zu setzen, d. i. ohne Kritik gravitätisch seinen Gang fortsetzt, bloss um ihm das Koncept zu verrücken und ihn zur Selbsterkenntniss zu bringen. An sich macht sie in Ansehung dessen, was wir wissen und was wir dagegen nicht wissen können, ganz und gar nichts aus. Alle fehlge-
792 schlagene dogmatische Versuche der Vernunft sind *Facta*, die der Censur zu unterwerfen immer nützlich ist. Dieses aber kann nichts über die Erwartungen der Vernunft entscheiden, einen besseren Erfolg ihrer künftigen Bemühungen zu hoffen und darauf Ansprüche zu machen; die blosse Censur kann also die Streitigkeit über die Rechtsame der menschlihhen Vernunft niemals zu Ende bringen.

g. Hume scheiterte daran, dass er das Kausalitätsgesetz allein behandelte und die synthetischen Grundsätze nicht systematisch übersah.

Da Hume vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses ist, den das skeptische Verfahren auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung haben kann, so verlohnt es sich wohl der Mühe, den Gang seiner Schlüsse und die Verirrungen eines so einsehenden und schätzbaren Mannes, die doch auf der Spur der Wahrheit angefangen haben, so weit es zu meiner Absicht schicklich ist, vorstellig zu machen.

Hume hatte es vielleicht in Gedanken, wiewohl er es niemals völlig entwickelte, dass wir in Urteilen von gewisser Art über unseren Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Ich habe diese Art von Urteilen synthetisch genannt. Wie ich aus meinem Begriffe, den ich bis dahin habe, vermittelst der Erfahrung hinausgehen könne, ist keiner Bedenklichkeit unterworfen. Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen, welche meinen Begriff, den ich vermittelst einer solchen Wahrnehmung habe, durch andere hinzukommende vermehrt. Allein wir glauben auch *a priori* aus unserem
793 Begriffe hinausgehen und unser Erkenntniss erweitern zu können. Dieses versuchen wir entweder durch den reinen Verstand, in Ansehung desjenigen, was wenigstens ein Objekt der Erfahrung sein kann, oder sogar durch reine Vernunft, in Ansehung solcher Eigenschaften der Dinge, oder auch wohl des Daseins solcher

Gegenstände, die in der Erfahrung niemals vorkommen können. Unser Skeptiker unterschied diese beiden Arten der Urteile nicht, wie er es doch hätte thun sollen, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst, und, so zu sagen, die Selbstgebärung unseres Versandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich, mithin alle vermeintliche Principien derselben *a priori* für eingebildet, und fand, dass sie nichts, als eine aus Erfahrung und deren Gesetzen entspringende Gewohnheit, mithin bloss empirische, d. i. an sich zufällige Regeln sein, denen wir eine vermeinte Notwendigkeit und Allgemeinheit beimessen. Er bezog sich aber zu Behauptung dieses befremdlichen Satzes auf den allgemein anerkannten Grundsatz von dem Verhältniss der Ursache zur Wirkung. Denn da uns kein Verstandesvermögen von dem Begriffe eines Dinges zu dem Dasein von etwas anderem, was dadurch allgemein und notwendig gegeben sei, führen kann: so glaubte er daraus folgern zu können, dass wir ohne Erfahrung nichts haben, was unsern Begriff vermehren, und uns zu einem solchen *a priori* sich selbst erweiternden Urteile berechtigen könnte. Dass das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich schmelze, indessen es den Thon härtet, könne 794
kein Verstand aus Begriffen, die wir vorher von diesen Dingen hatten, erraten, vielweniger gesetzmässig schliessen, und nur Erfahrung könne uns ein solches Gesetz lehren. Dagegen haben wir in der transscendentalen Logik gesehen: dass, ob wir zwar niemals unmittelbar über den Inhalt des Begriffs, der uns gegeben ist, hinausgehen können, wir doch völlig *a priori*, aber in Beziehung auf ein Drittes, nämlich mögliche Erfahrung, also doch *a priori* das Gesetz der Verknüpfung mit andern Dingen erkennen können. Wenn also vorher fest gewesenes Wachs schmilzt, so kann ich *a priori* erkennen, dass etwas vorausgegangen sein müsse, (z. B. Sonnenwärme,) worauf dieses nach einem beständigen Gesetze gefolgt ist, ob ich zwar, ohne Erfahrung, aus der Wirkung weder die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung, *a priori* und ohne Belehrung der Erfahrung bestimmt erkennen könnte. Er schloss also fälschlich aus der Zufälligkeit unserer Bestimmung nach dem Gesetze auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst, und das Herausgehen aus dem Begriffe eines Dinges, auf mögliche Erfahrung (welches *a priori* geschieht und die

objektive Realität desselben ausmacht,) verwechselte er mit der Synthesis der Gegenstände wirklicher Erfahrung, welche freilich jederzeit empirisch ist; dadurch machte er aber aus einem Princip der Affinität, welches im Verstande seinen Sitz hat, und notwendige Verknüpfung aussagt, eine Regel der Association, die bloss in
795 der nachbildenden Einbildungskraft angetroffen wird und nur zufällige, gar nicht objektive Verbindungen darstellen kann.

Die skeptischen Verirrungen aber dieses sonst äusserst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern gemein hatte, nämlich, dass er nicht alle Arten der Synthesis des Verstandes *a priori* systematisch übersah. Denn da würde er, ohne der übrigen hier Erwähnung zu thun, z. B. den Grundsatz der Beharrlichkeit als einen solchen gefunden haben, der eben sowohl, als der der Kausalität, die Erfahrung anticipirt. Dadurch würde er auch dem *a priori* sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben vorzeichnen können. Da er aber unseren Verstand nur einschränkt, ohne ihn zu begrenzen, und, zwar ein allgemeines Misstrauen, aber keine bestimmte Kenntniss der uns unvermeidlichen Unwissenheit zu Stande bringt, da er einige Grundsätze des Verstandes unter Censur bringt, ohne diesen Verstand in Ansehung seines ganzen Vermögens auf die Probirwage der Kritik zu bringen, und, indem er ihm dasjenige abspricht, was er wirklich nicht leisten kann, weiter geht, und ihm alles Vermögen, sich *a priori* zu erweitern, bestreitet, unerachtet er dieses ganze Vermögen nicht zur Schätzung gezogen; so widerfährt ihm das, was jederzeit den Skepticism niederschlägt, nämlich, dass er selbst bezweifelt wird, indem seine Einwürfe nur auf *factis*, welche zufällig
796 sind, nicht aber auf Principien beruhen, die eine notwendige Entsagung auf das Recht dogmatischer Behauptungen bewirken können.

Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes und den dialektischen Anmaassungen der Vernunft, wider welche doch hauptsächlich seine Angriffe gerichtet sind, keinen Unterschied kennt: so fühlt die Vernunft, deren ganz eigentümlicher Schwung hiebei nicht im mindesten gestört, sondern nur gehindert worden, den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verschlossen, und kann von ihren Versuchen, unerachtet sie hie und

da gezwackt wird, niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe rüstet man sich zur Gegenwehr und setzt noch um desto steifer seinen Kopf drauf, um seine Foderungen durchzusetzen. Ein völliger Ueberschlag aber seines ganzen Vermögens und die daraus entspringende Ueberzeugung der Gewissheit eines kleinen Besitzes, bei der Eitelkeit höherer Ansprüche, hebt allen Streit auf, und beweget, sich an einem eingeschränkten, aber unstrittigen Eigentume friedfertig zu begnügen.

Wider den unkritischen Dogmatiker, der die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Grenzen seiner möglichen Erkenntniss nicht nach Principien bestimmt hat, der also nicht schon zum voraus weiss, wie viel er kann, sondern es durch blosse Versuche ausfindig zu machen denkt, sind diese skeptischen Angriffe nicht allein gefährlich, sondern ihm sogar verderblich. Denn wenn er auf einer einzigen Behauptung betroffen wird, die er nicht rechtfertigen, deren Schein er aber 797 auch nicht aus Principien entwickeln kann, so fällt der Verdacht auf alle, so überredend sie auch sonst immer sein mögen.

h. Der Skepticismus ist ein Zuchtmeister des Dogmatikers und führt zur Kritik hin (vrgl. III a).

Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Kritik des Verstandes und der Vernunft selbst. Wenn er dahin gelanget ist, so hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten; denn er unterscheidet alsdenn seinen Besitz von dem, was gänzlich ausserhalb demselben liegt, worauf er keine Ansprüche macht und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So ist das skeptische Verfahren zwar an sich selbst für die Vernunftfragen nicht **befriedigend**, aber doch **vorübend**, um ihre Vorsichtigkeit zu erwecken und auf gründliche Mittel zu weisen, die sie in ihren rechtmässigen Besitzen sichern können.

Des ersten Hauptstücks

dritter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.[1]

Weil wir denn durch Kritik unserer Vernunft endlich so viel wissen, dass wir in ihrem reinen und spe-

I. Im spekulativen Gebrauch der

[1]) Kant will Hypothesen der reinen Vernunft nur als Hülfsmittel zugestehen, um dogmatische Gegner zu widerlegen. Hier tritt

rein. Vern. können auf Hypothesen keine Sätze gegründet werden.

kulativen Gebrauche in der That gar nichts wissen können; sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypothesen eröffnen, da es wenigstens vergönnt ist, zu dichten und zu meinen, wenngleich nicht zu behaupten?

a. Hypothesen sind nur erlaubt, wenn sie Erfahrungsgegenstände erklären sollen.

798 Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern, unter der strengen Aufsicht der Vernunft, dichten soll, so muss immer vorher etwas völlig gewiss und nicht erdichtet, oder blosse Meinung sein, und das ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst. Alsdenn ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben, zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiss ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muss, und alsdenn Hypothese heisst.

b. Durch Kategorien kann man sich keine Gegenstände, die in der Erfahrung nicht gegeben sind, denken, um auf sie Hypothesen aufzubauen.

Da wir uns nun von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung *a priori* nicht den mindesten Begriff machen können, und die Kategorie des reinen Verstandes nicht dazu dient, dergleichen zu erdenken, sondern nur, wo sie in der Erfahrung angetroffen wird, zu verstehen: so können wir nicht einen einzigen Gegenstand, nach einer neuen und empirisch nicht anzugebenden Beschaffenheit, diesen Kategorien gemäss, ursprünglich aussinnen und ihn einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn dieses hiesse, der Vernunft leere Hirngespinnste, statt der Begriffe von Sachen, unterzulegen. So ist es nicht erlaubt, sich irgend neue ursprüngliche Kräfte zu erdenken, z. B. einen Verstand, der vermögend sei, seinen Gegenstand ohne Sinne anzuschauen, oder eine Anziehungskraft ohne alle Berührung, oder eine neue Art Substanzen, z. B. die ohne Undurchdringlichkeit im Raume gegenwärtig wäre, folglich auch keine Gemeinschaft der Substanzen, die von aller derjenigen unter-
799 schieden ist, welche Erfahrung an die Hand gibt: keine Gegenwart anders, als im Raume; keine Dauer, als bloss in der Zeit. Mit einem Worte: es ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen;

die innere Unmöglichkeit der Lehre von den regulativen Principien, die schon im Anfange des zweiten Anhanges zur Dialektik aufgedeckt wurde, noch mehr hervor. Sie sollen keine Hypothesen sein; damit wird es selbst für unmöglich erklärt, auch nur die Möglichkeit der betreffenden Gegenstände einzusehen. Aber wie kann man Erfahrung durch etwas erklären, was nach Erfahrungsgesetzen unmöglich ist?

keinesweges aber, ganz unabhängig von diesen, sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand sein würden.

c. Die Gegenstände der Vernunftideen werden nur problematisch angenommen.

[1]) Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloss problematisch gedacht, um, in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen), regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht in der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können. Die Seele sich als einfach denken, ist ganz wohl erlaubt, um, nach dieser Idee, eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte, ob man sie gleich nicht *in concreto* einsehen kann, zum Princip unserer Beurteilung ihrer inneren Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transscendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich, 800
(wie es mehrere physiche Hypothesen sind,) sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Objekt der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist. Bloss intelligibele Wesen, oder bloss intelligibele Eigenschaften der Dinge der Sinnenwelt, lassen sich mit einer gegründeten Befugniss der Vernunft als Meinung annehmen, obzwar (weil man von ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit keine Begriffe hat) auch durch keine vermeinte bessere Einsicht dogmatisch ableugnen.

d. Zur Erklärung der Erscheinungen können keine transscendentale Hypothesen benutzt wer-

Zur Erklärung gegebener Erscheinungen können keine anderen Dinge und Erklärungsgründe, als die, so nach schon bekannten Gesetzen der Erscheinungen mit den gegebenen in Verknüpfung gesetzt worden, angeführt werden. Eine transscendentale Hypothese, bei der eine blosse Idee der Vernunft zur

[1]) Vergleiche zu diesem Absatz besonders den zweiten Anhang zur Dialektik.

38

den, da sie 1. uns lehren würden, statt auf Naturgesetze, uns auf übersinnliche Ursachen zu berufen,

Erklärung der Naturdinge gebraucht würde, würde daher gar keine Erklärung sein, indem das, was man aus bekannten empirischen Principien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht. Auch würde das Princip einer solchen Hypothese eigentlich nur zur Befriedigung der Vernunft, und nicht zur Beförderung des Verstandesgebrauchs in Ansehung der Gegenstände dienen. Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur muss wiederum aus Naturgründen und nach Naturgesetzen erklärt werden,
801 und hier sind selbst die wildesten Hypothesen, wenn sie nur physisch sind, erträglicher, als eine hyperphysische, d. i. die Berufung auf einen göttlichen Urheber, den man zu diesem Behuf voraussetzt. Denn das wäre ein Princip der faulen Vernunft (*ignava ratio*), alle Ursachen, deren objektive Realität, wenigstens der Möglichkeit nach, man noch durch fortgesetzte Erfahrung kann kennen lernen, auf einmal vorbeizugehen, um in einer blossen Idee, die der Vernunft sehr bequem ist, zu ruhen. Was aber die absolute Totalität des Erklärungsgrundes in der Reihe derselben betrifft, so kann das keine Hinderniss in Ansehung der Weltobjekte machen, weil, da diese nichts als Erscheinungen sind, an ihnen niemals etwas Vollendetes in der Synthesis der Reihen von Bedingungen gehoffet werden kann.

Transscendentale Hypothesen des spekulativen Gebrauchs der Vernunft, und eine Freiheit, zu Ersetzung des Mangels an physischen Erklärungsgründen, sich allenfalls hyperphysischer zu bedienen, kann gar nicht gestattet werden, teils weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht wird, sondern vielmehr den ganzen Fortgang ihres Gebrauchs abschneidet, teils weil diese Licenz sie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung ihres eigentümlichen Bodens, nämlich der Erfahrung, bringen müsste. Denn, wenn uns die Naturerklärung hie oder da schwer wird, so haben wir beständig einen transscendenten Erklärungsgrund bei der Hand, der uns jener
802 Untersuchung überhebt, und unsere Nachforschung schliesst nicht durch Einsicht, sondern durch gänzliche Unbegreiflichkeit eines Princips, welches so schon zum voraus ausgedacht war, dass es den Begriff des absolut Ersten enthalten musste.

2. hülfleistender Hypothesen bedürfen.

Das zweite erfoderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Zulänglichkeit derselben, um daraus *a priori* die Folgen, welche gegeben

sind, zu bestimmen. Wenn man zu diesem Zwecke hülfleistende Hypothesen herbeizurufen genötigt ist, so geben sie den Verdacht einer blossen Erdichtung, weil jede derselben an sich dieselbe Rechtfertigung bedarf, welche der zum Grunde gelegte Gedanke nötig hatte, und daher keinen tüchtigen Zeugen abgeben kann. Wenn unter Voraussetzung einer unbeschränkt vollkommenen Ursache, zwar an Erklärungsgründen aller Zweckmässigkeit, Ordnung und Grösse, die sich in der Welt finden, kein Mangel ist, so bedarf jene doch, bei den, wenigstens nach unseren Begriffen, sich zeigenden Abweichungen und Uebeln, noch neuer Hypothesen, um gegen diese, als Einwürfe, gerettet zu werden. Wenn die einfache Selbstständigkeit der menschlichen Seele, die zum Grunde ihrer Erscheinungen gelegt worden, durch die Schwierigkeiten ihrer, den Abänderungen einer Materie (dem Wachstum und der Abnahme) ähnlichen Phönomene angefochten wird, so müssen neue Hypothesen zu Hülfe gerufen werden, die zwar nicht ohne Schein, aber doch ohne alle Beglaubigung sind, ausser derjenigen, welche ihnen die zum Hauptgrunde 803
angenommene Meinung gibt, der sie gleichwohl das Wort reden sollen.

e. Sollten die zu den Hypothesen verwandten Vernunftbegriffe sogar als Dogmata gelten, so müssten sie apodiktisch bewiesen werden, was ganz unmöglich ist.

Wenn die hier zum Beispiel angeführten Vernunftbehauptungen (unkörperliche Einheit der Seele und Dasein eines höchsten Wesens) nicht als Hypothesen, sondern *a priori* bewiesene Dogmate gelten sollen, so ist alsdenn von ihnen gar nicht die Rede. In solchem Falle aber sehe man sich ja vor, dass der Beweis die apodiktische Gewissheit einer Demonstration habe. Denn die Wirklichkeit solcher Ideen bloss w a h r s c h e i n l i c h machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, eben so, als wenn man einen Satz der Geometrie bloss wahrscheinlich zu beweisen gedächte. Die von aller Erfahrung abgesonderte Vernunft kann alles nur *a priori* und als notwendig oder gar nicht erkennen; daher ist ihr Urteil niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile, oder apodiktische Gewissheit. Meinungen und wahrscheinliche Urteile von dem, was Dingen zukommt, können nur als Erklärungsgründe dessen, was wirklich gegeben ist, oder Folgen nach empirischen Gesetzen von dem, was als wirklich zum Grunde liegt, mithin nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Ausser diesem Felde ist

meinen so viel, als mit Gedanken spielen, es müsste denn sein, dass man von einem unsicheren Wege des Urteils bloss die Meinung hätte, vielleicht auf ihm die Wahrheit zu finden.

II. Die Hypothesen sind zulässig im polemischen Vernunftgebrauch. a. Dogmatischen Einwürfen darf man mit Hypothesen entgegentreten.

804 Ob aber gleich bei bloss spekulativen Fragen der reinen Vernunft keine Hypothesen stattfinden, um Sätze darauf zu gründen, so sind sie dennoch ganz zulässig, um sie allenfalls nur zu verteidigen, d. i. zwar nicht im dogmatischen, aber doch im polemischen Gebrauche. Ich verstehe aber unter Verteidigung nicht die Vermehrung der Beweisgründe seiner Behauptung, sondern die blosse Vereitelung der Scheineinsichten des Gegners, welche unserem behaupteten Satze Abbruch thun sollen. Nun haben aber alle synthetische Sätze aus reiner Vernunft das Eigentümliche an sich: dass, wenn der, welcher die Realität gewisser Ideen behauptet, gleich niemals so viel weiss, um diesen seinen Satz gewiss zu machen, auf der andern Seite der Gegner eben so wenig wissen kann, um das Widerspiel zu behaupten. Diese Gleichheit des Loses der menschlichen Vernunft, begünstigt nun zwar im spekulativen Erkenntnisse keinen von beiden, und da ist auch der rechte Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden. Es wird sich aber in der Folge zeigen, dass doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der blossen Spekulation, ohne hinreichende Beweisgründe, vorauszusetzen befugt wäre; weil alle solche Voraussetzungen der Vollkommenheit der Spekulation Abbruch thun, um welche sich aber das praktische Interesse gar nicht bekümmert. Dort ist sie also im Besitze, dessen Rechtmässigkeit sie nicht beweisen darf, und wovon sie in der That den Beweis
805 auch nicht führen könnte. Der Gegner soll also beweisen. Da dieser aber eben so wenig etwas von dem bezweifelten Gegenstande weiss, um dessen Nichtsein darzuthun, als der erstere, der dessen Wirklichkeit behauptet: so zeigt sich hier ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktisch notwendige Voraussetzung behauptet (*melior est conditio possidentis*). Es steht ihm nämlich frei, sich gleichsam aus Notwehr eben derselben Mittel für seine gute Sache, als der Gegner wider dieselbe, d. i. der Hypothesen zu bedienen, die gar nicht dazu dienen sollen, um den Beweis derselben zu verstärken, sondern nur zu zeigen, dass der Gegner viel zu wenig von dem Gegenstande des Streits ver-

stehe, als dass er sich eines Vorteils der spekulativen Einsicht in Ansehung unserer schmeicheln könne.

Hypothesen sind also im Felde der reinen Vernunft nur als Kriegswaffen erlaubt, nicht um darauf ein Recht zu gründen, sondern nur es zu verteidigen. Den Gegner aber müssen wir hier jederzeit in uns selbst suchen. Denn spekulative Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauche ist an sich dialektisch. Die Einwürfe, die zu fürchten sein möchten, liegen in uns selbst. Wir müssen sie, gleich alten, aber niemals verjährenden Ansprüchen, hervorsuchen, um einen ewigen Frieden auf deren Vernichtung zu gründen. Aeussere Ruhe ist nur scheinbar. Der Keim der Anfechtungen, der in der Natur der Menschenvernunft liegt, muss ausgerottet werden; wie können wir ihn aber ausrotten, wenn wir 806
ihm nicht Freiheit, ja selbst Nahrung geben, Kraut auszuschiessen, um sich dadurch zu entdecken, und es nachher mit der Wurzel zu vertilgen? Sinnet demnach selbst auf Einwürfe, auf die noch kein Gegner gefallen ist, und leihet ihm sogar Waffen, oder räumt ihm den günstigsten Platz ein, den er sich nur wünschen kann. Es ist hierbei gar nichts zu fürchten, wohl aber zu hoffen, nämlich, dass ihr euch einen in alle Zukunft niemals mehr anzufechtenden Besitz verschaffen werdet.

b. Beispiele solcher Hypothesen.

Zu einer vollständigen Rüstung gehören nun auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag. Wenn euch also, wider die (in irgend einer anderen nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele, die Schwierigkeit aufstösst, dass gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung, als Zerrüttung unserer Geisteskräfte bloss als verschiedene Modifikation unserer Organe zu beweisen scheine; so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, dass ihr annehmt, unser Körper sei nichts, als die Fundamentalerscheinung, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiemit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntnisskraft und der Anfang des intellektuellen. 807
Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloss restingirende Bedingung desselben,

mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hinderniss des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit bewiese nichts für die Abhängigkeit des ganzen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen, und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene, oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen.

Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen, so wie beim vernunftlosen Geschöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine grosse Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im einzelnen nichts desto weniger einer Regel im ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuum eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Ursachen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transscendentale Hypothese aufbieten: dass alles Leben eigentlich
808 nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde. Dass dieses Leben nichts, als eine blosse Erscheinung, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein blosses Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnissart vorschwebt, und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe: dass, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als blosse Erscheinungen) aufhören werde, u. s. w.

c. Die Hypothesen dürfen aber nie zu dogmatischen Behauptungen werden.

Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das mindeste wissen, noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloss zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftmässig, indem wir dem Gegner,

welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des des von uns Geglaubten fälschlich ausgibt, nur zeigen: dass er eben so wenig durch blosse Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir ausserhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche
hypothetische Gegenmittel wider die Anmaassungen des 809
dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muss nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahre Meinungen eigen machen. Er verlässt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemässigt es auch an zusehen ist, wenn jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen bloss weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Einwürfe als Beweise des Gegenteils geltend machen will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte.

III. Kurze Zusammenfassung von I u. II.

Man siehet also hieraus, dass im spekulativen Gebrauche der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transscendente Anmaassungen haben. Denn die Ausdehnung der Principien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist eben sowohl transscendent, als die Behauptung der objektiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgend, als ausserhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können. Was reine Vernunft assertorisch urteilt, muss (wie alles, was Vernunft erkennt,) notwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen aber sind nur problematische Urteile, die wenigstens nicht widerlegt, obgleich freilich durch nichts
bewiesen werden können, und sind so reine Privatmei- 810
nungen, können aber doch nicht füglich (selbst zur inneren Beruhigung) gegen sich regende Skrupel entbehrt werden. In dieser Qualität aber muss man sie erhalten, und ja sorgfältig verhüten, dass sie nicht als an sich selbst beglaubigt, und von einiger absoluten Gültigkeit, auftreten, und die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen.

Des ersten Hauptstücks

vierter Abschnitt.

Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise.[1])

a. Transscendentale, synthetische Sätze müssen stets die objektive Gültigkeit ihrer Begriffe darthun.

Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigentümliche, unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntniss *a priori*, an sich, dass die Vernunft bei jenen vermittelst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben *a priori* darthun muss. Dieses ist nicht etwa bloss eine nötige Regel der Behutsamkeit, sondern betrifft das Wesen und die Möglichkeit der Beweise selbst. Wenn ich über den Begriff von einem Gegenstande *a priori* hinausgehen soll, so ist dieses, ohne einen besonderen und ausserhalb diesem Begriffe befindlichen Leitfaden, unmöglich. In der Mathematik ist es die Anschauung *a priori*, die meine Synthesis leitet, und da können alle Schlüsse unmittelbar
811 an der reinen Anschauung geführt werden. Im transscendentalen Erkenntniss, so lange es bloss mit Begriffen des Verstandes zu thun hat, ist diese Richtschnur die mögliche Erfahrung. Der Beweis zeigt nämlich nicht, dass der gegebene Begriff (z. B. von dem, was geschieht,) geradezu auf einen anderen Begriff (den einer Ursache) führe; denn dergleichen Uebergang wäre ein Sprung, der sich gar nicht verantworten liesse; sondern er zeigt, dass die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung, ohne eine solche Verknüpfung unmöglich wäre. Also musste der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, synthetisch und *a priori* zu einer gewissen Erkenntniss von Dingen zu gelangen, die in dem Begriffe von ihnen nicht enthalten war. Ohne diese Aufmerksamkeit laufen die Beweise wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen, wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Association sie zufälligerweise

[1]) Dieser Abschnitt bringt nur schon Bekanntes. Er legt noch einmal dar, dass man auf theoretischem Wege über die Erfahrung nicht hinaus gelangen kann, und stellt einige Kriterien auf, woran man erkennen soll, ob angeblich transscendentale Beweise auch wirklich echt sind.

herleitet. Der Schein der Ueberzeugung, welcher auf subjektiven Ursachen der Association beruht, und für die Einsicht einer natürlichen Affinität gehalten wird, kann der Bedenklichkeit gar nicht die Wage halten, die sich billigermaassen über dergleichen gewagte Schritte einfinden muss. Daher sind auch alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Geständnisse der Kenner, vergeblich gewesen, und ehe die transscendentale Kritik auftrat, hat man lieber, da man diesen Grundsatz doch nicht verlassen konnte, sich trotzig auf den gesunden Menschen-
verstand berufen, (eine Zuflucht, die jederzeit beweiset, 812
dass die Sache der Vernunft verzweifelt ist,) als neue dogmatische Beweise versuchen wollen.

b. Behauptungen der reinen Vernunft bedürfen dieses Nachweises noch vielmehr; um die Dialektik in ihnen erkennen zu können, sind bestimmte Kriterien nötig, dergleichen sind:

Ist aber der Satz, über den ein Beweis geführt werden soll, eine Behauptung der reinen Vernunft, und will ich sogar vermittelst blosser Ideen über meine Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so müsste derselbe noch viel mehr die Rechtfertigung eines solchen Schrittes der Synthesis (wenn er anders möglich wäre) als eine notwendige Bedingung seiner Beweiskraft in sich enthalten. So scheinbar daher auch der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception sein mag, so steht ihm doch die Bedenklichkeit unabweislich entgegen: dass, da die absolute Einfachheit doch kein Begriff ist, der unmittelbar auf eine Wahrhnehmung bezogen werden kann, sondern als Idee bloss geschlossen werden muss, garnicht einzusehen ist, wie mich das blosse Bewusstsein, welches in *allem Denken* enthalten ist, oder wenigstens sein kann, ob es zwar so fern eine einfache Vorstellung ist, zu dem Bewusstsein und der Kenntniss eines *Dinges* überführen solle, in *welchem* das Denken allein enthalten sein kann. Denn, wenn ich mir die Kraft eines Körpers in Bewegung vorstelle, so ist er so fern für mich absolute Einheit, und meine Vorstellung von ihm ist einfach; daher kann ich diese auch durch die Bewegung eines Punktes ausdrücken, weil sein Volumen hiebei nichts thut, und, ohne Verminderung der Kraft, so klein, wie man will,
und also auch in einem Punkt befindlich gedacht werden kann. 813
Hieraus werde ich aber doch nicht schliessen: dass, wenn mir nichts, als die bewegende Kraft eines Körpers, gegeben ist, der Körper als einfache Substanz gedacht werden könne, darum, weil seine Vorstellung von aller Grösse des Raumesinhalts abstrahirt und also einfach ist.

Hiedurch nun, dass das Einfache in der Abstraktion vom Einfachen im Objekt ganz unterschieden ist und dass das Ich, welches im ersteren Verstande gar keine Mannichfaltigkeit in sich fasst, im zweiten, da es die Seele selbst bedeutet, ein sehr komplexer Begriff sein kann, nämlich sehr vieles unter sich zu enthalten und zu bezeichnen, entdecke ich einen Paralogism. Allein, um diesen vorher zu ahnden, (denn ohne eine solche vorläufige Vermutung würde man gar keinen Verdacht gegen den Beweis fassen,) ist durchaus nötig, ein immerwährendes Kriterium der Möglichkeit solcher synthetischen Sätze, die mehr beweisen sollen, als Erfahrung geben kann, bei der Hand zu haben, welches darin besteht: dass der Beweis nicht gerade auf das verlangte Prädikat, sondern nur vermittelst eines Princips der Möglichkeit, unseren gegebenen Begriff *a priori* bis zu Ideen zu erweitern, und diese zu realisiren[1]), geführt werde. Wenn diese Behutsamkeit immer gebraucht wird, wenn man, ehe der Beweis noch versucht wird, zuvor weislich bei sich zu Rate geht, wie und mit welchim Grunde der Hoffnung man wohl eine solche Erweiterung durch reine Vernunft erwarten könne, und woher man, in dergleichen
814 Falle, diese Einsichten, die nicht aus Begriffen entwickelt, und auch nicht in Beziehung auf mögliche Erfahrung

[1]) Kant meint hier wie öfter eigentlich das Gegenteil von dem, was er sagt. Er hält es für unmöglich, durch synthetische Sätze mehr zu beweisen, als Erfahrung geben kann, und Begriffe *a priori* zu Ideen zu erweitern und diese zu realisiren, — und trotzdem spricht er von Kriterien der Möglichkeit solcher Sätze und Begriffe. Der Sinn ist natürlich: Es sind bestimmte Kriterien nötig, an denen der dialektische Schein gleich zu erkennen ist. — In b ist nur mit grosser Mühe ein einheitlicher Gedankenfortschritt zu entdecken; Kant scheint seinen eigentlichen Zweck oft ganz aus den Augen zu verlieren, so in 2, wo er (will man überhaupt einen einheitlichen Gedanken in b finden) zeigen und eventuell durch Beispiele belegen müsste, dass man den dialektischen Schein angeblich transscendentaler Beweise oft daran erkennen kann, dass von einem Satze mehrere Beweise versucht werden. Statt dessen zeigt Kant nicht nur, dass von den richtigen transscendentalen Sätzen nur ein Beweis möglich ist, sondern führt auch Beispiele von dialektischen Sätzen dafür an. Und die Gottesbeweise, die doch wenigstens nach Meinung der Dogmatiker alle drei Beweiskraft haben, hätten doch für Kants eigentliche Aufgabe das beste Material gegeben! Man kann sich die Sache nur so denken, das Kant für den Augenblick den grösseren Zusammenhang ganz vergessen hatte, dass ihm bei Erwähnung des Kausalitätsgesetzes der Paralog. der Simplicität einfiel, und dass er dann diesen ohne an seinen eigentlichen Zweck zu denken, anfügte und an ihn wieder — was das Allerwunderbarste ist — den Gottesbeweis.

anticipirt werden können, denn hernehmen wolle: so kann man sich viel schwere und dennoch fruchtlose Bemühungen ersparen, indem man der Vernunft nichts zumutet, was offenbar über ihr Vermögen geht, oder vielmehr sie, die bei Anwandlungen ihrer spekulativen Erweiterungssucht sich nicht gerne einschränken lässt, der Disciplin der Enthaltsamkeit unterwirft.

1. dass entweder Grundsätze des Verstandes in Vernunftideen verwandelt, oder Grundsätze aus reiner Vernunft geschaffen werden, was beides nicht erlaubt ist;

Die erste Regel ist also diese: keine transscendentale Beweise zu versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt, und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. Sind es Grundsätze des Verstandes (z. B. der Kausalität), so ist es umsonst, vermittelst ihrer zu Ideen der reinen Vernunft zu gelangen; denn jene gelten nur für Gegenstände möglicher Erfahrung. Sollen es Grundsätze aus reiner Vernunft sein, so ist wiederum alle Mühe umsonst. Denn die Vernunft hat deren zwar, aber als objektive Grundsätze sind sie insgesamt dialektisch, und können allenfalls nur wie regulative Principien des systematisch zusammenhängenden Erfahrungsgebrauchs gültig sein. Sind aber dergleichen angebliche Beweise schon vorhanden: so setzet der trüglichen Ueberzeugung das *non*
liquet eurer gereiften Urteilskraft entgegen, und ob ihr 815
gleich das Blendwerk derselben noch nicht durchdringen könnt, so habt ihr doch völliges Recht, die Deduktion der darin gebrauchten Grundsätze zu verlangen, welche, wenn sie aus blosser Vernunft entsprungen sein sollen, euch niemals geschafft werden kann. Und so habt ihr nicht einmal nötig, euch mit der Entwickelung und Widerlegung eines jeden grundlosen Scheins zu befassen, sondern könnt alle an Kunstgriffen unerschöpfliche Dialektik am Gerichtshofe einer kritischen Vernunft, welche Gesetze verlangt, in ganzen Haufen auf einmal abweisen.

2. dass von einem wirklich gültigen transscendentalen Satze nur ein Beweis geliefert werden kann;

Die zweite Eigentümlichkeit transscendentaler Beweise ist diese: dass zu jedem transscendentalen Satze nur ein einziger Beweis gefunden werden könne. Soll ich nicht aus Begriffen, sondern aus der Anschauung, die einem Begriffe korrespondirt, es sei nun eine reine Anschauung, wie in der Mathematik, oder empirische, wie in der Naturwissenschaft, schliessen: so gibt mir die zum Grunde gelegte Anschauung mannichfaltigen Stoff zu synthetischen Sätzen, welchen ich auf mehr als eine Art verknüpfen, und, indem ich von mehr, als einem

Punkte ausgehen darf, durch verschiedene Wege zu demselben Satze gelangen kann.

Nun geht aber ein jeder transscendentaler Satz bloss von *einem* Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also nur ein einziger sein, weil ausser diesem Begriffe nichts weiter ist, wo-
816 durch der Gegenstand bestimmt werden könnte, der Beweis also nichts weiter, als die Bestimmung eines Gegenstandes überhaupt nach diesem Begriffe, der auch nur ein einziger ist, enthalten kann. Wir hatten z. B. in der transscendentalen Analytik den Grundsatz: alles, was geschieht, hat eine Ursache, aus der einzigen Bedingung der objektiven Möglichkeit eines Begriffs von dem, was überhaupt geschieht, gezogen: dass die Bestimmung einer Begebenheit in der Zeit, mithin diese (Begebenheit) als zur Erfahrung gehörig, ohne unter einer solchen dynamischen Regel zu stehen, unmöglich wäre. Dieses ist nun auch der einzig mögliche Beweisgrund; denn dadurch nur, dass dem Begriffe vermittelst des Gesetzes der Kausalität ein Gegenstand bestimmt wird, hat die vorgestellte Begebenheit objektive Gültigkeit, d. i. Wahrheit. Man hat zwar noch andere Beweise von diesem Grundsatze z. B. aus der Zufälligkeit versucht; allein, wenn dieser beim Lichte betrachtet wird, so kann man kein Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden, als das *Geschehen*, d. i. das Dasein, vor welchem ein Nichtsein des Gegenstandes vorhergeht, und kommt also immer wiederum auf den nämlichen Beweisgrund zurück. Wenn der Satz bewiesen werden soll: alles, was denkt, ist einfach; so hält man sich nicht bei dem Mannichfaltigen des Denkens auf, sondern beharret bloss bei dem Begriffe des Ich, welcher einfach ist und worauf alles Denken bezogen wird. Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise vom Dasein Gottes bewandt, welcher lediglich auf der Reciprokabi-
817 lität der Begriffe vom realesten und notwendigen Wesen beruht, und nirgend anders gesucht werden kann.

Durch diese warnende Anmerkung wird die Kritik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihr Geschäfte durch blosse Begriffe treibt, da ist nur ein einziger Beweis möglich, wenn überall nur irgend einer möglich ist. Daher, wenn man schon den Dogmatiker mit zehn Beweisen auftreten sieht, da kann man sicher glauben, dass er gar keinen habe.

Denn, hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft sein muss) apodiktisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Seine Absicht ist nur, wie die von jenem Parlamentsadvokaten: das eine Argument ist für diesen, das andere für jenen, nämlich, um sich die Schwäche seiner Richter zu Nutze zu machen, die, ohne sich tief einzulassen und um von dem Geschäfte bald loszukommen, das erste Beste, was ihnen eben auffällt, ergreifen, und darnach entscheiden.

3. dass derartige Beweise stets ostensiv, nie apagogisch sind, welch' letztere Beweisart

Die dritte eigentümliche Regel der reinen Vernunft, wenn sie in Ansehung transscendentaler Beweise einer Disciplin unterworfen wird, ist: dass ihre Beweise niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sein müssen. Der direkte oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkenntniss derjenige, welcher mit der Ueberzeugung von der Wahrheit, zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet; der apagogische dagegen kann zwar Gewissheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen. Daher sind 818
die letzteren mehr eine Nothülfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Genüge thut. Doch haben diese einen Vorzug der Evidenz vor den direkten Beweisen, darin: dass der Widerspruch allemal mehr Klarheit in der Vorstellung bei sich führt, als die beste Verknüpfung, und sich dadurch dem Anschaulichen einer Demonstration mehr nähert.

α. darauf beruht, dass man durch den Nachweis einer falschen Folge den angenommenen Grund auch als falsch beweist, u. daher

Die eigentliche Ursache des Gebrauchs apagogischer Beweise in verschiedenen Wissenschaften ist wohl diese. Wenn die Gründe, von denen eine gewisse Erkenntniss abgeleitet werden soll, zu mannichfaltig sind oder zu tief verborgen liegen: so versucht man, ob sie nicht durch die Folgen zu erreichen sei. Nun wäre der *modus ponens*, auf die Wahrheit einer Erkenntniss aus der Wahrheit ihrer Folgen zu schliessen, nur alsdenn erlaubt, wenn alle mögliche Folgen daraus wahr sind; denn alsdenn ist zu diesen nur ein einziger Grund möglich, der also auch der wahre ist. Dieses Verfahren aber ist unthunlich, weil es über unsere Kräfte geht, alle mögliche Folgen von irgend einem angenommenen Satze einzusehen; doch bedient man sich dieser Art zu schliessen, obzwar freilich mit einer gewissen Nachsicht, wenn es darum zu thun ist, um etwas bloss als Hypothese zu beweisen, indem man den Schluss nach der Analogie einräumt: dass, wenn so viele Folgen, als man nur immer

versucht hat, mit einem angenommenen Grunde wohl zusammenstimmen, alle übrige mögliche auch darauf ein-
819 stimmen werden. Um deswillen kann durch diesen Weg niemals eine Hypothese in demonstrirte Wahrheit verwandelt werden. Der *modus tollens* der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schliessen, beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn, wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, so ist dieser Satz falsch. Anstatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem ostensiven Beweise durchzulaufen, die auf die Wahrheit einer Erkenntniss, vermittelst der vollständigen Einsicht in ihre Möglichkeit, führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegenteil derselben fliessenden Folgen eine einzige falsch finden, so ist dieses Gegenteil auch falsch, mithin die Erkenntniss, welche man zu beweisen hatte, wahr.

β. nur da angewandt werden kann, wo es unmöglich ist, das Subjektive dem Objektiven unterzuschieben, also

Die apagogische Beweisart kann aber nur in denen Wissenschaften erlaubt sein, wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven, nämlich der Erkenntniss desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben. Wo dieses letztere aber herrschend ist, da muss es sich häufig zutragen, dass das Gegenteil eines gewissen Satzes entweder bloss den subjektiven Bedingungen des Denkens widerspricht, aber nicht dem Gegenstande, oder dass beide Sätze nur unter einer subjektiven Bedingung, die fälschlich für objektiv gehalten, einander widersprechen, und da die Bedingung falsch ist, alle beide falsch sein können, ohne dass von der Falschheit des einen auf die Wahrheit des andern geschlossen werden kann.

γ. wohl in der Mathematik und eventl. in der Naturwissenschaft, aber

δ. nie in der Transscendentalphilosophie.

820 In der Mathematik ist diese Subreption unmöglich; daher haben sie daselbst auch ihren eigentlichen Platz. In der Naturwissenschaft, weil sich daselbst alles auf empirische Anschauungen gründet, kann jene Erschleichung durch viel verglichene Beobachtungen zwar mehrenteils verhütet werden; aber diese Beweisart ist daselbst doch mehrenteils unerheblich. Aber die transscendentalen Versuche der reinen Vernunft werden insgesamt innerhalb dem eigentlichen Medium des dialektischen Scheins angestellt, d. i. des Subjektiven, welches sich der Vernunft in ihren Prämissen als objektiv anbietet, oder gar aufdringt. Hier nun kann es, was synthetische Sätze betrifft, gar nicht erlaubt werden, seine Behauptungen dadurch zu rechtfertigen, dass man das Gegenteil wider-

legt. Denn, entweder diese Widerlegung ist nichts andres, als die blosse Vorstellung des Widerstreits der entgegengesetzten Meinung mit den subjektiven Bedingungen der Begreiflichkeit durch unsere Vernunft, welches gar nichts dazu thut, um die Sache selbst darum zu verwerfen, (so wie z. B. die unbedingte Notwendigkeit im Dasein eines Wesens schlechterdings von uns nicht begriffen werden kann, und sich daher subjektiv jedem spekulativen Beweise eines notwendigen obersten Wesens mit Recht, der Möglichkeit eines solchen Urwesens aber an sich selbst mit Unrecht widersetzt,) oder beide, sowohl der behauptende, als der verneinende Teil, legen, durch den transscendentalen Schein betrogen, einen unmöglichen Begriff vom Gegenstande zum Grunde, und da gilt die Regel: *non entis nulla sunt praedicata,* d. i. 821
sowohl was man bejahend, als was man verneinend von dem Gegenstande behauptete, ist beides unrichtig, und man kann nicht apagogisch durch die Widerleguug des Gegenteils zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen. So zum Beispiel, wenn vorausgesetzt wird, dass die Sinnenwelt an sich selbst ihrer Totalität nach gegeben sei, so ist es falsch, dass sie entweder unendlich dem Raum nach, oder endlich und begrenzt sein müsse, darum weil beides falsch ist. Denn Erscheinungen (als blosse Vorstellungen), die doch an sich selbst (als Objekte) gegeben wären, sind etwas Unmögliches, und die Unendlichkeit dieses eingebildeten Ganzen würde zwar unbedingt sein, widerspräche aber (weil alles an Erscheinungen bedingt ist) der unbedingten Grössenbestimmung, die doch im Begriffe vorausgesetzt wird.

Die apagogische Beweisart ist auch das eigentliche Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünftler jederzeit hingehalten worden: sie ist gleichsam der Champion, der die Ehre und das unstreitige Recht seiner genommenen Partei dadurch beweisen will, dass er sich mit jedermann zu raufen anheischig macht, der es bezweifeln wollte, obgleich durch solche Grosssprecherei nichts in der Sache, sondern nur der respektiven Stärke der Gegner ausgemacht wird, und zwar auch nur auf der Seite desjenigen, der sich angreifend verhält. Die Zuschauer, indem sie sehen, dass ein jeder in seiner Reihe bald Sieger ist, 822
bald unterliegt, nehmen oftmals daraus Anlass, das Objekt des Streits selbst skeptisch zu bezweifeln. Aber sie haben nicht Ursache dazu, und es ist genug, ihnen

zuzurufen: *non defensoribus istis tempus eget.* Ein jeder muss seine Sache vermittelst eines durch transscendentale Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direct, führen, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben. Denn, fusset sich sein Gegner auf subjektive Gründe, so ist er freilich leicht zu widerlegen, aber ohne Vorteil für den Dogmatiker, der gemeiniglich eben so den subjektiven Ursachen des Urteils anhängt, und gleichergestalt von seinem Gegner in die Enge getrieben werden kann. Verfahren aber beide Teile bloss direkt, so werden sie entweder die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Titel ihrer Behauptungen auszufinden, von selbst bemerken, und sich zuletzt nur auf Verjährung berufen können, oder die Kritik wird den dogmatischen Schein leicht entdecken, und die reine Vernunft nötigen, ihre zu hoch getriebene Anmaassungen im spekulativen Gebrauch aufzugeben, und sich innerhalb der Grenzen ihres eigentümlichen Bodens, nämlich praktischer Grundsätze, zurückzuziehen.

Der transsc endentalen Methodenlehre 823

zweites Hauptstück.[1])

Der Kanon der reinen Vernunft.

Für den spekulativen Gebrauch der reinen Vernunft gibt es keinen Kanon, sondern nur eine Disciplin, wohl aber für den praktischen.

Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, dass sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disciplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. Allein andererseits erhebt es sie wiederum und gibt ihr ein Zutrauen zu sich selbst, dass sie diese Disciplin selbst ausüben kann und muss, ohne eine andere Censur über sich zu gestatten, imgleichen dass die Grenzen, die sie ihrem spekulativen Gebrauche zu setzen genötigt ist, zugleich die ver-

[1]) In diesem Hauptstück gibt Kant einen kurzen Abriss des positiven Teils seines Systems, im wesentlichen in Uebereinstimmung mit den späteren betreffenden Schriften. Der erste Abschnittt legt dar, dass das eigentliche Ziel der Vernunft bei ihrem Hinausgehen über die Erfahrung die von ihrem praktischen Interesse geforderte Beantwortung der beiden Fragen ist: Gibt es einen Gott und ein künftiges Leben? Der zweite Abschnitt beweist, dass das erfahrungsmässig existirende moralische Gesetz das „höchste Gut" voraussetzt, dieses wieder Gott und künftiges Leben, dass also dass höchste Gut uns bestimmt (so deute ich die höchst unklare Ueberschrift), die beiden Fragen des ersten Abschnittes mit Ja zu beantworten. Den Grad der daraus sich für uns ergebenden Gewissheit bezeichnet der dritte Abschnitt als „moralischen Glauben," indem er zugleich nicht unterlassen kann, auch andere systematisch verwandte Ausdrücke zu behandeln, wobei er jedoch kaum auf allgemeine Einstimmung rechnen kann. — Der Name „Kanon" steht mit dem Inhalte in fast gar keiner Beziehung und ist nur aus systematischem Interesse gewählt. Er kommt auch bei verschiedenen anderen Einteilungen der Kritik vor, welche in den „Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft" aufbewahrt sind (besonders 114—116) und ebenfalls hier in der Einleitung zu B (S. 26), wo er aber ein selbstständiges Werk bezeichnet zwischen Kritik und System der reinen Vernunft. Wollte man Namen nnd Stellung dieses Hauptstückes ernst nehmen, so müsste auch die ganze Analytik, da sie nach S. 824 der Kanon des Verstandes ist, in der Methodenlehre stehen!

nünftelnde Anmaassungen jedes Gegners einschränken,
und sie mithin alles, was ihr noch von ihren vorher über-
triebenen Foderungen übrig bleiben möchte, gegen alle
Angriffe sicher stellen könne. Der grösste und vielleicht
einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist
also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon,
zur Erweiterung, sondern, als Disciplin, zur Grenzbe-
stimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur
das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten.

Indessen muss es doch irgendwo einen Quell von
positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiete der
reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch
824 Missverstand zu Irrtümern Anlass geben, in der That
aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen.
Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu
dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Er-
fahrung hinaus irgendwo festen Fuss zu fassen, zuzu-
schreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein grosses
Interesse für sie bei sich führen. Sie betritt den Weg
der blossen Spekulation, um sich ihnen zu nähern; aber
diese fliehen vor ihr. Vermutlich wird auf dem einzigen
Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des prakti-
schen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein.

Ich verstehe unter einem Kanon den Inbegriff der
Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser
Erkenntnissvermögen überhaupt. So ist die allgemeine
Logik in ihrem analytischen Teile ein Kanon für Verstand
und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn
sie abstrahirt von allem Inhalte. So war die transscen-
dentale Analytik der Kanon des reinen Verstandes;
denn der ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse
a priori fähig. Wo aber kein richtiger Gebrauch einer
Erkenntnisskraft möglich ist, da gibt es keinen Kanon.
Nun ist alle synthetische Erkenntniss der reinen Vernunft
in ihrem spekulativen Gebrauche, nach allen bisher ge-
führten Beweisen, gänzlich unmöglich. Also gibt es
gar keinen Kanon des spekulativen Gebrauchs derselben
(denn dieser ist durch und durch dialektisch), sondern
alle transscendentale Logik ist in dieser Absicht nichts,
825 als Disciplin. Folglich, wenn es überall einen richtigen
Gebrauch der reinen Vernunft gibt, in welchem Fall es
auch einen Kanon derselben geben muss, so wird dieser
nicht den spekulativen, sondern den praktischen Ver-
nunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt unter-
suchen wollen.

Des Kanons der reinen Vernunft

erster Abschnitt.

Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.

a. Die drei Fragen, deren Auflösung den letzten Zweck der Vernunft ausmacht, beruhen auf praktischem, nur in geringem Maasse auf spekulativem Interesse.

Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelst blosser Ideen zu den äussersten Grenzen aller Erkenntniss hinaus zu wagen, und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden. Ist nun diese Bestrebung bloss auf ihr spekulatives, oder vielmehr einzig und allein auf ihr praktisches Interesse gegründet?

Ich will das Glück, welches die reine Vernunft in spekulativer Absicht macht, jetzt bei Seite setzen, und frage nur nach denen Aufgaben, deren Auflösung ihren letzten Zweck ausmacht, sie mag diesen nun erreichen oder nicht, und in Ansehung dessen alle andere bloss den Wert der Mittel haben. Diese höchsten Zwecke
werden, nach der Natur der Vernunft, wiederum Einheit 826
haben müssen, um dasjenige Interesse der Menschheit, welches keinem höheren untergeordnet ist, vereinigt zu befördern.

Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. In Ansehung aller dreien ist das bloss spekulative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transsc. Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der *in concreto,* d. h. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese. Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligibele Ursache unseres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Aeusserungen desselben, d. i. die Handlungen betrifft, so müssen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empirischen Gebrauche ausüben können, sie niemals anders

als alle übrige Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären. Es mag zweitens auch die geistige Natur der Seele (und mit derselben ihre Unsterblichkeit) eingesehen werden können, so kann darauf doch, weder in Ansehung der Erscheinungen
827 dieses Lebens, als einen Erklärungsgrund, noch auf die besondere Beschaffenheit des künftigen Zustandes Rechnung gemacht werden, weil unser Begriff einer unkörperlichen Natur bloss negativ ist, und unsere Erkenntniss nicht im mindesten erweitert, noch einigen tauglichen Stoff zu Folgerungen darbietet, als etwa zu solchen, die nur für Erdichtungen gelten können, die aber von der Philosophie nicht gestattet werden. Wenn auch drittens das Dasein einer höchsten Intelligenz bewiesen wäre: so würden wir uns zwar daraus das Zweckmässige in der Welteinrichtung und Ordnung im allgemeinen begreiflich machen, keinesweges aber befugt sein, irgend eine besondere Anstalt und Ordnung daraus abzuleiten, oder, wo sie nicht wahrgenommen wird, darauf kühnlich zu schliessen, indem es eine notwendige Regel des spekulativen Gebrauchs der Vernunft ist, Naturursachen nicht vorbeizugehen, und das, wovon wir uns durch Erfahrung belehren können, aufzugeben, um etwas, was wir kennen, von demjenigen abzuleiten, was alle unsere Kenntniss gänzlich übersteigt. Mit einem Worte, diese drei Sätze bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit transscendent, und haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft.

Wenn demnach diese drei Kardinalsätze uns zum Wissen gar nicht nötig sind, und uns gleichwohl durch unsere Vernunft dringend empfohlen werden: so wird
828 ihre Wichtigkeit wohl eigentlich nur das Praktische angehen müssen.

b. Was ist praktisch?

Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen, als regulativen Gebrauch haben, und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen, wie z. B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu ge-

langen, das ganze Geschäfte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere, als *pragmatische* Gesetze des freien Verhaltens, zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke, und also keine reine Gesetze, völlig *a priori* bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig *a priori* gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die *moralischen* Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Kanon.

Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der That nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, *was zu thun sei*, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt
ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf 829
den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt.

c. Die Wirklichkeit der praktischen Freiheit ist uns durch Erfahrung gegeben; die Möglichkeit der transscendentalen ist ein Problem, welches hier nicht hergehört.

Es ist aber Behutsamkeit nötig, um, da wir unser Augenmerk auf einen Gegenstand werfen, der der transscendentalen Philosophie fremd*) ist, nicht in Episoden auszuschweifen, und die Einheit des Systems zu verletzen, andererseits auch, um, indem man von seinem neuen Stoffe zu wenig sagt, es an Deutlichkeit oder Ueberzeugung nicht fehlen zu lassen. Ich hoffe beides dadurch zu leisten, dass ich mich so nahe als möglich am Transscendentalen halte, und das, was etwa hiebei psychologisch, d. i. empirisch sein möchte, gänzlich bei Seite setze.

Und da ist denn zuerst anzumerken, dass ich mich für jetzt des Begriffs der Freiheit nur im praktischen

*) Alle praktische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Missfallens, d. i. der Lust oder Unlust, mithin, wenigstens indirekt, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern ausser der gesamten Erkenntnisskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urteile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transscendental-Philosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen *a priori* zu thun hat.

Verstande bedienen werde, und den in transscendentaler
Bedeutung, welcher nicht als ein Erklärungsgrund der
830 Erscheinungen empirisch vorausgesetzt werden kann,
sondern selbst ein Problem für die Vernunft ist, hier,
als oben abgethan, bei Seite setze. Eine Willkür nämlich ist bloss tierisch (*arbitrium brutum*), die nicht
anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche
unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellet
werden, bestimmet werden kann, heisst die freie Willkür (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es
sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt. Die praktische Freiheit kann durch
Erfahrung bewiesen werden. Denn, nicht bloss das, was
reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt, bestimmt die
menschliche Willkür, sondern wir haben ein Vermögen
durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere
Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser
sinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden; diese
Ueberlegungungen aber von dem, was in Ansehung
unseres ganzen Zustandes begehrungswert d. i. gut und
nützlich ist, beruhen auf der Vernunft. Diese gibt daher auch Gesetze, welche Imperativen d. i. objektive
Gesetze der Freiheit sind, und welche sagen, was
geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht,
und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem
handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie
auch praktische Gesetze genannt werden.

831 Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen,
dadurch sie die Gesetze vorschreibt, nicht wiederum
durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was
in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in
Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen
nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift
des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern
ist eine bloss spekulative Frage, die wir, so lange als
unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist,
bei Seite setzen können. Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Natur-ursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen dass die transscendentale
Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in
Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen

anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fodert, und so fern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung, zuwider zu sein scheint, und also ein Problem bleibt. Allein für die Vernunft im praktischen Gebrauche gehört dieses Problem nicht, also haben wir es in einem Kanon der reinen Vernunft nur mit zwei Fragen zu thun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen, und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauchs möglich sein muss, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Die Frage wegen der transscendentalen Freiheit betrifft bloss das spekulative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig bei Seite setzen können, wenn es um das Praktische zu 832
thun ist, und worüber in der Antinomie der reinen Vernunft schon hinreichende Erörterung zu finden ist.

Des Kanons der reinen Vernunft

zweiter Abschnitt.

Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.

a. Gibt es ausser dem spekulativen noch einen praktischen Vernunftgebrauch?

Die Vernunft führte uns in ihrem spekulativen Gebrauche durch das Feld der Erfahrungen, und, weil daselbst für sie niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist, von da zu spekulativen Ideen, die uns aber am Ende wiederum auf Erfahrung zurückführeten, und also ihre Absicht auf eine zwar nützliche, aber unserer Erwartung gar nicht gemässe Art erfülleten. Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauche anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke der reinen Vernunft, die wir eben angeführt haben, erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesse nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des spekulativen ganz und gar abschlägt.

b. Von den drei Fragen, welche die Vernunft bewegen, ist

Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen? 833
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

1. die erste rein spekulativ und schon beantwortet,

Die erste Frage ist bloss spekulativ. Wir haben (wie ich mir schmeichele) alle mögliche Beantwortungen derseblen erschöpft, und endlich diejenige gefunden, mit welcher sich die Vernunft zwar befriedigen muss, und, wenn sie nicht aufs Praktische sieht, auch Ursache hat zufrieden zu sein; sind aber von den zwei grossen Zwecken, worauf diese ganze Bestrebung der reinen Vernunft eigentlich gerichtet war, eben so weit entfernet geblieben, als ob wir uns aus Gemächlichkeit dieser Arbeit gleich anfangs verweigert hätten. Wenn es also um Wissen zu thun ist, so ist wenigstens so viel sicher und ausgemacht, dass uns dieses, in Ansehung jener zwei Aufgaben, niemals zu Teil werden könne.

2. die zweite bloss praktisch und gehört eigentlich nicht hierher,

Die zweite Frage ist bloss praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdenn doch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen.

3. die dritte praktisch und theoretisch zugleich.

Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so, dass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz[1]) eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen
834 Erkenntniss der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluss hinaus, dass etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll; dieses, dass etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.

c. Beantwortung der zweiten Frage (sc. soweit die Beantwortung der dritten sie verlangt). 1. Es gibt schlechthin notwendige, moralische Gesetze der Vernunft, welche

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen, (sowohl *extensive*, der Mannichfaltigkeit derselben, als *intensive*, dem Grade, und auch *protensive*, der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rät, was zu thun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen teilhaftig, das

[1]) Sollte besser heissen: „und ist zusammen mit dem Sittengesetz in Absicht auf das Praktische eben“ etc., denn „Hoffen“ kann wohl dem „Wissen“, aber nicht dem „Naturgesetz“ entsprechen.

zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen da sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahirt von Neigungen, und Naturmitteln sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf blossen Ideen der reinen Vernunft beruhen und *a priori* erkannt werden.

Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische 835
Gesetze gebe, die völlig *a priori*, (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit,) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und dass diese Gesetze schlechterdings (nicht bloss hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig sein. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.

2. Principien der Möglichkeit der Erfahrung sind und

Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche, Principien der Möglichkeit der Erfahrung, nämlich solcher Handlungen, die den sittlichen Vorschriften gemäss in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten. Denn, da sie gebietet, dass solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können, und es muss also eine besondere Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische, möglich sein, indessen dass die systematische Natureinheit nach spekulativen Principien der Vernunft nicht bewiesen werden konnte, weil die Vernunft zwar in Ansehung der Freiheit überhaupt, aber nicht in Ansehung der gesamten Natur Kausalität hat, und moralische Vernunftprincipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können[1]). 836

[1]) D. h., wenn die Vernunft auf spekulativem Wege systematische

Demnach haben die Principien der reinen Vernunft in ihrem praktischen, namentlich aber dem moralischen Gebrauche, objektive Realität.

3. die Sinnenwelt der Idee einer moralischen Welt immer mehr annähern sollen.

Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gewäss wäre, (wie sie es denn, nach der *Freiheit* der vernünftigen Wesen, sein *kann*, und nach den notwendigen Gesetzen der *Sittlichkeit*, sein *soll*,) eine *moralische Welt*. Diese wird so fern bloss als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objektive Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, und ein *corpus mysticum* der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

d. Beantwortung der dritten Frage:

Das war die Beantwortung der ersten von denen zwei Fragen der reinen Vernunft, die das praktische Interesse betrafen: *Thue das, wodurch du würdig*
837 *wirst, glücklich zu sein.* Die zweite frägt nun: wie, wenn ich mich nun so verhalte, dass ich der Glückseligkeit nicht unwürdig sei, darf ich auch hoffen, ihrer dadurch teilhaftig werden zu können? Es kommt bei der Beantwortung derselben darauf an, ob die Principien der reinen Vernunft, welche *a priori* das Gesetz vorschreiben, auch diese Hoffnung notwendigerweise damit verknüpfen.

1. die Glückseligkeit muss sich nach der Sittlichkeit richten, was

Ich sage demnach: dass eben sowohl, als die moralischen Principien nach der Vernunft in ihrem *praktischen* Gebrauche notwendig sind, eben so notwendig sei es auch nach der Vernunft in ihrem *theoretischen* Gebrauch anzunehmen, dass jedermann die Glückselig-

Natureinheit beweisen wollte, müsste sie dieselbe der Natur vorschreiben, da reine Vernunft der Erfahrung nichts entnehmen darf, und letztere eine solche Einheit auch gar nicht aufweist; der Natur Gesetze geben kann aber Vernunft nicht.

keit in demselben Maasse zu hoffen habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und dass also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei.

2. nur möglich ist unter Annahme einer höchsten Vernunft u. eines künftigen Lebens.

Nun lässt sich in einer intelligibelen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahiren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringirte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Principien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden. Aber dieses
System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine 838
Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass jedermann thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich, oder unter sich befasst, entsprängen. Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Gesetze sich nicht gemäss verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge der Welt, noch der Kausalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden, und die angeführte notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen, kann durch die Vernunft nicht erkannt werden, wenn man bloss Natur zum Grunde legt, sondern darf nur gehofft werden, wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird.

Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts. Also kann die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der prak-
tisch notwendigen Verknüpfung beider Elemente des 839

höchsten *abgeleiteten* Gutes, nämlich einer intelligibelen d. i. *moralischen* Welt antreffen. Da wir uns nun notwendigerweise durch die Vernunft, als zu einer solchen Welt gehörig, vorstellen müssen, obgleich die Sinne uns nichts als eine Welt von Erscheinungen darstellen, so werden wir jene als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt, da uns diese eine solche Verknüpfung nicht darbietet, als eine für uns künftige Welt annehmen müssen. Gott also und ein künftiges Leben, sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Principien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen.

3. Zusammenfassung von 1 u. 2.

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, ausser so fern sie der Moralität genau angemessen ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt, unter einem weisen Urheber und Regirer. Einen solchen, samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müsste. Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als *Gebote* ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht *a priori* angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften, und also *Verheissungen* und *Drohungen* bei sich führten.
840 Dieses können sie aber auch nicht thun, wo sie nicht in einem notwendigen Wesen, als dem höchsten Gut, liegen, welches eine solche zweckmässige Einheit allein möglich machen kann.

Leibnitz nannte die Welt, so fern man darin nur auf die vernünftigen Wesen und ihren Zusammenhang nach moralischen Gesetzen unter der Regirung des höchsten Guts Acht hat, das *Reich der Gnaden*, und unterschied es vom *Reiche der Natur*, da sie zwar unter moralischen Gesetzen stehen, aber keine andere Erfolge ihres Verhaltens erwarten, als nach dem Laufe der Natur unserer Sinnenwelt. Sich also im Reiche der Gnaden zu sehen, wo alle Glückseligkeit auf uns wartet, ausser so fern wir unseren Anteil an derselben durch die Unwürdigkeit, glücklich zu sein, nicht selbst einschränken, ist eine praktisch notwendige Idee der Vernunft.

4. Die Be-

Praktische Gesetze, so fern sie zugleich subjektive

folgung der praktischen Gesetze ist nur möglich unter Annahme einer Vergeltung.

Gründe der Handlungen, d. i. subjektive Grundsätze werden, heissen **Maximen**. Die **Beurteilung** der Sittlichkeit, ihrer Reinigkeit und Folgen nach, geschieht nach **Ideen**, die **Befolgung** ihrer Gesetze nach **Maximen**.

Es ist notwendig, dass unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, dass dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine blosse Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem, oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen 841
Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und notwendig ist, erfüllen.

5. Das höchste Gut erfordert Würdigkeit und Glückseligkeit in gleichem Maasse.

Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. Sie billigt solche nicht (so sehr als auch Neigung dieselbe wünschen mag), wofern sie nicht mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, d. i. dem sittlichen Wohlverhalten vereinigt ist. Sittlichkeit allein, und, mit ihr, die blosse **Würdigkeit**, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. Um dieses zu vollenden, muss der, so sich als der Glückseligkeit nicht unwert verhalten hatte, hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden. Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei ein eigenes Interesse in Betracht zu ziehen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit anderen auszuteilen hätte, kann nicht anders urteilen; denn in der praktischen Idee sind beide Stücke wesentlich verbunden, obzwar so, dass die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Anteil an Glückseligkeit, und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache. Denn im letzteren Falle wäre sie nicht moralisch, und also auch nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, die vor 842
der Vernunft keine andere Einschränkung erkennt, als die, welche von unserem eigenen unsittlichen Verhalten herrührt.

Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaasse mit

der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sein, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, in die wir uns nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligibele Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheisst, deren Realität auch auf nichts andres gegründet werden kann, als auf die Vorausetzung eines höchsten ursprünglichen Guts, da selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmässigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt.

6. Diese Moraltheologie führt allein auf den Begriff eines einigen, vollkommensten Urwesens u.

Diese Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, dass sie unausbleiblich auf den Begriff eines *einigen*, *allervollkommensten* und *vernünftigen* Urwesens führet, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen *hinweiset*, geschweige uns davon *überzeugen* konnte. Denn, wir finden weder in der transscendentalen, noch natürlichen Theologie, so weit uns auch Vernunft darin führen mag, einigen bedeutenden Grund, nur ein *einiges*
843 Wesen anzunehmen, welches wir allen Natururschen vorsetzen, und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen hinreichende Ursache hätten. Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muss es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befasst. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muss allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allem Bedürfnisse, welches das höchste Weltbeste erfodert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Uebereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele, u. s. w.

7. auf den Begriff der zweckmässigen Einheit

Aber diese systematische Einheit der Zwecke in dieser Welt der Intelligenzen, welche, obzwar, als blosse Natur, nur Sinnenwelt, als ein System der Freiheit aber,

aller Dinge, welch' letzterer

intelligibele, d. i. moralische Welt (*regnum gratiae*) genannt werden kann, führet unausbleiblich auch auf die zweckmässige Einheit aller Dinge, die dieses grosse Ganze ausmachen, nach allgemeinen Naturgesetzen, so wie die erstere nach allgemeinen und notwendigen Sittengesetzen, und vereinigt die praktische Vernunft mit der spekulativen. Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellet werden, wenn sie mit dem- 844
jenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie. Diese aber, da sie doch von sittlicher Ordnung, als einer in dem Wesen der Freiheit gegründeten und nicht durch äussere Gebote zufällig gestifteten Einheit, anhob, bringt die Zweckmässigkeit der Natur auf Gründe, die *a priori* mit der inneren Möglichkeit der Dinge unzertrennlich verknüpft sein müssen, und dadurch auf transscendentale Theologie, die sich das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit zu einem Princip der systematischen Einheit nimmt, welches nach allgemeinen und notwendigen Naturgesetzen alle Dinge verknüpft, weil sie alle in der absoluten Notwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben.

8. eine transscendentale Steigerung unserer Vernunfterkenntniss zur Folge hat.

Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen, selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben. Mit diesen nun versehen, und an dem Leitfaden derselben, können wir von der Kenntniss der Natur selbst keinen zweckmässigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntniss machen, wo die Natur nicht selbst zweckmässige Einheit hingelegt hat; 845
denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe haben würden, und keine Kultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmässige Einheit ist aber notwendig und in dem Wesen der Willkür selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben *in concreto* enthält, muss es auch sein, und so würde die transscendentale Steigerung unserer Vernunfterkenntniss nicht die Ursache, sondern

bloss die Wirkung von der praktischen Zweckmässigkeit sein, die uns die reine Vernunft auferlegt.

9. Beweis dafür aus der Geschichte.

Wir finden daher auch in der Geschichte der menschlichen Vernunft: dass, ehe die moralischen Begriffe genugsam gereinigt, bestimmt, und die systematische Einheit der Zwecke nach denselben und zwar aus notwendigen Principien eingesehen waren, die Kenntniss der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Kultur der Vernunft in manchen anderen Wissenschaften teils nur rohe und umherschweifende Begriffe von der Gottheit hervorbringen konnte, teils eine zu bewundernde Gleichgültigkeit überhaupt in Ansehung dieser Frage übrig liess. Eine grössere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äusserst reine Sittengesetz unserer Religion notwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand, durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nötigte, und, ohne dass weder erweiterte Naturkenntnisse, noch richtige und zuverlässige transscendentale Einsichten (dergleichen zu aller Zeit ge-
846 mangelt haben), dazu beitrugen, brachten sie einen Begriff vom göttlichen Wesen zu Stande, den wir jetzt für den richtigen halten, nicht weil uns spekulative Vernunft von dessen Richtigkeit überzeugt, sondern weil er mit den moralischen Vernunftprincipien vollkommen zusammenstimmt. Und so hat am Ende doch immer nur reine Vernunft, aber nur in ihrem praktischen Gebrauche, das Verdienst, ein Erkenntniss, das die blosse Spekulation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen, und dadurch zwar nicht zu einem demonstrirten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings notwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen.

10. Man darf den 6, 7, 8 bezeichneten Gang nicht umkehren und die Moraltheologie auf dem Begriff des Urwesens aufbauen.

Wenn aber praktische Vernunft nun diesen hohen Punkt erreicht hat, nämlich den Begriff eines einigen Urwesens, als des höchsten Guts, so darf sie sich gar nicht unterwinden, gleich als hätte sie sich über alle empirische Bedingungen seiner Anwendung erhoben, und zur unmittelbaren Kenntniss neuer Gegenstände emporgeschwungen, nun von diesem Begriffe auszugehen, und die moralischen Gesetze selbst von ihm abzuleiten. Denn diese waren es eben, deren innere praktische Notwendigkeit uns zu der Voraussetzung einer selbstständigen Ursache, oder eines weisen Weltregirers führete, um jenen Gesetzen Effekt zu geben, und daher können wir sie nicht nach diesem wiederum als zufällig und

vom blossen Willen abgeleitet ansehen, insonderheit von einem solchen Willen, von dem wir gar keinen Begriff 847
haben würden, wenn wir ihn nicht jenen Gesetzen gemäss gebildet hätten. Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbunden sind. Wir werden die Freiheit, unter der zweckmässigen Einheit nach Principien der Vernunft, studiren, und nur so fern glauben dem gött-Willen gemäss zu sein, als wir das Sittengesetz, welches uns die Vernunft aus der Natur der Handlungen selbst lehrt, heilig halten, ihm dadurch allein zu dienen glauben, dass wir das Weltbeste an uns und an andern befördern. Die Moraltheologie ist also nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transscendenten Gebrauch geben würde, der aber eben so, wie der der blossen Spekulation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muss.

Des Kanons der reinen Vernunft 848

dritter Abschnitt.

Vom Meinen, Wissen und Glauben.

a. Unterschied zwischen Überredung und Überzeugung.

Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfodert. Wenn es für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heisst alsdenn Ueberzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt.

Ueberredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urteils, welcher lediglich im Subjekte liegt, für objektiv gehalten wird. Daher hat ein solches Urteil auch nur Privatgültigkeit, und das Fürwahrhalten lässt sich nicht mitteilen. Wahrheit aber beruht auf der Ueber-

einstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Der Probirstein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder blosse Ueberredung sei, ist also äusserlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdenn ist
849 wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte unter einander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden.

Ueberredung demnach kann von der Ueberzeugung subjektiv zwar nicht unterschieden werden, wenn das Subjekt das Fürwarhalten, bloss als Erscheinung seines eigenen Gemüts, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung thun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjektives, Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die blosse Privatgültigkeit des Urteils, d. i. etwas in ihm, was blosse Ueberredung ist, zu entdecken.

Kann man überdem die subjektiven Ursachen des Urteils, welche wir für objektive Gründe desselben nehmen, entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unsersm Gemüte erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objekts nötig zu haben, so entblössen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subjektive Ursache des Scheins unserer Natur anhängt.

Ich kann nichts behaupten, d. i. als ein für jedermann notwendig gültiges Urteil aussprechen, als
850 was Ueberzeugung wirkt. Ueberredung kann ich für mich behalten, wenn ich mich dabei wohlbefinde, kann sie aber und soll sie ausser mir nicht geltend machen wollen.

b. Die drei Grade der Überzeugung.

Das Fürwahrhalten, oder die subjektive Gültigkeit des Urteils, in Beziehung auf die Ueberzeugung (welche zugleich objektiv gilt), hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend

und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heisst es Glauben. Endlich heisst das sowohl subjektiv, als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjektive Zulänglichkeit heisst Ueberzeugung (für mich selbst), die objektive Gewissheit (für jedermann). Ich werde mich bei der Erläuterung so fasslicher Begriffe nicht aufhalten.

1. Bei Urteilen aus reiner Vernunft gibt es kein Meinen, sondern nur Wissen, da letzteres aber

Ich darf mich niemals unterwinden, zu meinen, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich bloss problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muss überdem gewiss sein. Denn, wenn ich in Ansehung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit. In Urteilen aus reiner Vernunft ist es gar nicht erlaubt, zu meinen. Denn weil sie nicht auf Erfahrungsgründe gestützt werden, sondern alles *a priori* erkannt werden 851
soll, wo alles notwendig ist, so erfodert das Princip der Verknüpfung Allgemeinheit und Notwendigkeit, mithin völlige Gewissheit, widrigenfalls gar keine Leitung auf Wahrheit angetroffen wird. Daher ist es ungereimt, in der reinen Mathematik zu meinen; man muss wissen, oder sich alles Urteilens enthalten. Eben so ist es mit den Grundsätzen der Sittlichkeit bewandt, da man nicht auf blosse Meinung, dass etwas erlaubt sei, eine Handlung wagen darf, sondern dieses wissen mus.

2. im transscendentalen Gebrauch der Vernunft unmöglich ist, kann es daselbst

Im transscendentalen Gebrauche der Vernunft ist dagegen Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel. In bloss spekulativer Absicht können wir also hier gar nicht urteilen; weil subjektive Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich frei von aller empirischen Beihülfe nicht halten, noch in gleichem Maasse andern mitteilen lassen.

3. nur einen praktischen Glauben geben. Dieser kann

Es kann aber überall bloss in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Diese praktische Absicht ist nun entweder die der Geschicklichkeit, oder der Sittlichkeit, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken.

α. entweder ein pragmatischer Glaube sein,

Wenn einmal ein Zweck vorgesetzt ist, so sind die Bedingungen der Erreichung desselben hypothetisch notwendig. Die Notwendigkeit ist subjektiv, aber doch nur

852 komparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiss, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber sie ist schlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiss weiss, dass niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen. Im ersten Falle ist meine Voraussetzung und das Fürwahrhalten gewisser Bedingungen ein bloss zufälliger, im zweiten Falle aber ein notwendiger Glaube. Der Arzt muss bei einem Kranken, der in Gefahr ist, etwas thun, kennt aber die Krankheit nicht. Er sieht auf die Erscheinungen, und urteilt, weil er nichts Besseres weiss, es sei die Schwindsucht. Sein Glaube ist selbst in seinem eigenen Urteile bloss zufällig, ein anderer möchte es vielleicht besser treffen. Ich nenne dergleichen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewissen Handlungen zum Grunde liegt, den *pragmatischen Glauben*.

Der gewöhnliche Probirstein: ob etwas blosse Ueberredung, oder wenigstens subjektive Ueberzeugung, d. i. festes Glauben sei, was jemand behauptet, ist das *Wetten*. Oefters spricht jemand seine Sätze mit so zuversichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, dass er alle Besorgniss des Irrtums gänzlich abgelegt zu haben scheint. Eine Wette macht ihn stutzig. Bisweilen zeigt sich, dass er zwar Ueberredung genug, die auf einen Dukaten an Wert geschätzt werden kann, aber nicht auf zehn, besitze. Denn den ersten wagt er noch wohl,
853 aber bei zehnen wird er allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, dass es nämlich doch wohl möglich sei, er habe sich geirrt. Wenn man sich in Gedanken vorstellt, man solle worauf das Glück des ganzen Lebens verwetten, so schwindet unser triumphirendes Urteil gar sehr, wir werden überaus schüchtern und entdecken so allererst, dass unser Glaube so weit nicht zulange. So hat der pragmatische Glaube nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesse, das dabei im Spiele ist, gross oder auch klein sein kann.

β. oder ein doktrinaler,

Weil aber, ob wir gleich in Beziehung auf ein Objekt gar nichts unternehmen können, also das Fürwahrhalten bloss theoretisch ist, wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewissheit der Sache auszumachen, so gibt es in bloss theoretischen Urteilen ein *Analogon* von *praktischen*, auf deren

Fürwahrhaltung das Wort Glauben passt, und den wir den doktrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, dass es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher sage ich, ist es nicht bloss Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vorteile des Lebens wagen würde), dass es auch Bewohner anderer Welten gebe.

Nun müssen wir gestehen, dass die Lehre vom 854
Dasein Gottes zum doktrinalen Glauben gehöre. Denn, ob ich gleich in Ansehung der theoretischen Weltkenntniss nichts zu verfügen habe, was diesen Gedanken, als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt, notwendig voraussetze, sondern vielmehr verbunden bin, meiner Vernunft mich so zu bedienen, als ob alles bloss Natur sei; so ist doch die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, dass ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht vorbeigehen kann. Zu dieser Einheit aber kenne ich keine andere Bedingung, die sie mir zum Leitfaden der Naturforschung machte, als wenn ich voraussetze, dass eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe. Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen Welturheber voraussetzen. Der Ausgang meiner Versuche bestätigt auch so oft die Brauchbarkeit dieser Voraussetzung, und nichts kann auf entscheidende Art dawider angeführt werden; dass ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloss ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, dass ich festiglich einen Gott glaube; aber alsdenn ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muss ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die
Theologie der Natur (Physikotheologie) notwendig 855
allerwärts bewirken muss. In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben sowohl genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden.

Der Ausdruck des Glaubens ist in solchen Fällen ein Ausdruck der Bescheidenheit in *objektiver* Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in *subjektiver*. Wenn ich das bloss theoretische Fürwahrhalten hier auch nur Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen, mehr, von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer andern Welt, Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann; denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muss ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, dass ich *nicht seinen Begriff*, sondern *nur sein Dasein* erdichten darf. Das Wort Glauben aber geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt, und den subjektiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht im Stande bin, in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben.

Aber der bloss doktrinale Glaube hat etwas Wankendes in sich; man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben
856 gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt.

γ oder ein moralischer.

Ganz anders ist es mit dem *moralischen Glauben* bewandt. Denn da ist es schlechterdings notwendig, dass etwas geschehen muss, nämlich dass ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste. Der Zweck ist hier unumgänglich festgestellt, und es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesamten Zwecken zusammenhängt, und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei: ich weiss auch ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führen. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittliche Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein.

Auf solche Weise bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller

Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig, dass wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben. Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er wisse, dass ein Gott und
dass ein künftig Leben sei; denn, wenn er das weiss, 857
so ist er gerade der Mann, den ich längst gesucht habe. Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der blossen Vernunft betrifft) kann man mitteilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewundrungswürdigem Maasse ausgedehnt zu sehen. Nein, die Ueberzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewissheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es *ist* moralisch gewiss, dass ein Gott sei u. s. w., sondern: *ich bin* moralisch gewiss u. s. w. Das heisst: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüssen, eben so wenig besorge ich, dass mir der erste jemals entrissen werden könne.

δ. Der letztere ist bei allen Menschen vorhanden, wenigstens als negativer.

Das einzige Bedenkliche, das sich hiebei findet, ist, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehen wir davon ab, und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloss eine Aufgabe für die Spekulation, und kann alsdenn zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müsste, unterstützt
werden*). Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen 858
frei von allem Interesse. Denn, ob er gleich von dem moralischen, durch den Mangel guter Gesinnungen, getrennt sein möchte: so bleibt auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, dass er ein göttliches Dasein und eine Zukunft *fürchte*. Denn hiezu wird nichts mehr erfodert, als dass er wenigstens keine *Gewissheit* vorschützen könne, dass kein solches Wesen und kein

*) Das menschliche Gemüt nimmt (so wie ich glaube, dass
es bei jedem vernünftigen Wesen notwendig geschieht) ein natürliches 858
Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungeteilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und vergrössert dieses Interesse, und ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das spekulative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür, dass ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen!

künftig Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müsste, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiss kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Das würde ein **negativer** Glaube sein, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogon derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte.

c. Schluss (auf das ganze Hauptstück bezüglich).

Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? Nichts mehr, als zwei Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der ge-
859 meine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rate zu ziehen, ausrichten können!

Ich will hier nicht das Verdienst rühmen, das Philosophie durch die mühsame Bestrebung ihrer Kritik um die menschliche Vernunft habe; gesetzt, es sollte auch beim Ausgange bloss negativ befunden werden; denn davon wird in dem folgenden Abschnitte noch etwas vorkommen. Aber verlangt ihr denn, dass ein Erkenntniss, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich, dass die Natur, in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austeilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.

Der transscendentalen Methodenlehre 860

drittes Hauptstück.

Die Architektonik der reinen Vernunft.[1])

a. Jede Wissenschaft muss nach einer Idee geordnet sein und einem Schema folgen, wenn ihr architektonischer Aufbau auch oft erst nach längerer Zeit ihren Bearbeitern klar wird.

Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme. Weil die systematische Einheit dasjenige ist, was gemeine Erkenntniss allererst zur Wissenschaft, d. i. aus einem blossen Aggregat derselben ein System macht, so ist Architektonik die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntniss überhaupt, und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre.

Unter der Regirung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen, in welchem sie allein die wesentlichen Zwecke derselben unterstützen und befördern können. Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannichfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannichfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile unter einander *a priori* bestimmt wird. Der scientifische Vernunftbegriff enthält also den Zweck und die Form des Ganzen, das mit demselben kongruirt. Die Einheit des Zwecks, worauf sich alle Teile und in der Idee desselben auch unter einander beziehen, macht, dass kein Teil bei der Kenntniss der übrigen vermisst werden kann, 861
und keine zufällige Hinzusetzung, oder unbestimmte Grösse der Vollkommenheit, die nicht ihre *a priori* bestimmte Grenzen habe, stattfindet. Das Ganze ist also gegliedert

[1]) Das ist ein Hauptstück recht nach dem Herzen Kants, wo sich, was er sonst oft an den Haaren herbeizieht, fast ungesucht bietet: nämlich eine Gelegenheit, systematischen Liebhabereien nachzuhängen, — weniger von Bedeutung für die Wissenschaft, als für den, der Kants Charakter verstehen lernen will. — Uebrigens sind die Einteilungen dieses Hauptstückes grösstenteils nicht geistiges Eigentum Kants, sondern aus dem Wolffschen System übernommem.

(*articulatio*) und nicht gehäuft (*coacervatio*); es kann zwar innerlich (*per intussusceptionem*), aber nicht äusserlich (*per appositionem*) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht.

Die Idee bedarf zur Ausführung ein Schema, d. i. eine *a priori* aus dem Princip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannichfaltigkeit und Ordnung der Teile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d. i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, gibt technische, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgibt, und nicht empirisch erwartet), gründet architektonische Einheit. Nicht technisch, wegen der Aehnlichkeit des Mannichfaltigen, oder des zufälligen Gebrauchs der Erkenntniss *in concreto* zu allerlei beliebigen äusseren Zwecken, sondern architektonisch, um der Verwandschaft willen und der Ableitung von einem einzigen obersten und inneren Zwecke, der das Ganze allererst möglich macht, kann dasjenige entspringen, was wir Wissenschaft nennen, dessen Schema den Umriss (*monogramma*) und
862 die Einteilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäss, d. i. *a priori* enthalten, und dieses von allen anderen sicher und nach Principien unterscheiden muss.

Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne dass ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muss man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, dass der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen

und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können.

Es ist schlimm, dass nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse als Bauzeug gesammelt, ja gar lange Zeiten
hindurch sie technisch zusammengesetzt haben, es uns 863
denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen. Die Systeme scheinen, wie Gewürme, durch eine *generatio aequivoca*, aus dem blossen Zusammenfluss von aufgesammelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig, gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema, als den ursprünglichen Keim, in der sich bloss entwickelnden Vernunft hatten, und darum, nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle unter einander in einem System menschlicher Erkenntniss wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt sind, und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit, da schon so viel Stoff gesammlet ist, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde.

b. Architektonik der Erkenntniss aus reiner Vernunft.

Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich, lediglich die Architektonik aller Erkenntniss aus reiner Vernunft zu entwerfen[1]),

[1]) Zur grösseren Klarheit füge ich eine schematische Darstellung der folgenden Einteilung bei:

Erkenntniss

<table>
<tr><td rowspan="7">Empirische (historische)</td><td colspan="8">Rationale (Vernunfterkenntniss)</td></tr>
<tr><td rowspan="6">Mathematische</td><td colspan="7">Philosophische (Metaphysik im weitesten Sinn)</td></tr>
<tr><td rowspan="5">Propädeutik (Kritik)</td><td colspan="6">System der reinen Vernunft</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Metaphysik der Sitten</td><td colspan="5">Metaphysik der Natur</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Transscendentalphilosophie (Ontologie)</td><td colspan="4">Physiologie</td></tr>
<tr><td colspan="2">Immanente</td><td colspan="2">transscendente</td></tr>
<tr><td>Rationale Physik</td><td>Rationale Psychologie</td><td>Welterkenntniss</td><td>Gotteserkenntniss</td></tr>
</table>

und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntnisskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer Vernunft ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnissvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen.

Wenn ich von allem Inhalte der Erkenntniss, objektiv betrachtet, abstrahire, so ist alles Erkenntniss,
864 subjektiv, entweder historisch oder rational. Die historische Erkenntniss ist *cognitio ex datis,* die rationale aber *cognitio ex principiis.* Eine Erkenntniss mag ursprünglich gegeben sein, woher sie wolle, so ist sie doch bei dem, der sie besitzt, historisch, wenn er nur in dem Grade und so viel erkennt, als ihm anderwärts gegeben worden, es mag dieses ihm durch unmittelbare Erfahrung oder Erzählung, oder auch Belehrung (allgemeiner Erkenntnisse) gegeben sein. Daher hat der, welcher ein System der Philosophie, z. B. das Wolfische eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundsätze, Erklärungen und Beweise, zusamt der Einteilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopfe hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, doch keine andere, als vollständige historische Erkenntniss der Wolfischen Philosophie; er weiss und urteilt nur so viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, so weiss er nicht, wo er eine andere hernehmen soll. Er bildete sich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen ist nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniss entsprang bei ihm nicht aus Vernunft, und ob es gleich objektiv allerdings ein Vernunfterkenntniss war, so ist es doch, subjektiv, bloss historisch. Er hat gut gefasst und behalten, d. i. gelernet, und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen. Vernunfterkenntnisse, die es objektiv sind, (d. i. anfangs nur aus der eigenen Vernunft des Menschen entspringen können,) dürfen nur dann allein und auch subjektiv diesen Namen führen, wenn
865 sie aus allgemeinen Quellen der Vernunft, woraus auch die Kritik, ja selbst die Verwerfung des Gelernten entspringen kann, d. i. aus Principien geschöpft worden.

Alle Vernunfterkenntniss ist nun entweder die aus Begriffen, oder aus der Konstruktion der Begriffe; die erstere heisst philosophisch, die zweite mathematisch. Von dem inneren Unterschiede beider habe ich schon im ersten Hauptstücke gehandelt. Ein Erkenntniss demnach kann objektiv philosophisch sein, und ist doch

subjektiv historisch, wie bei den meisten Lehrlingen, und bei allen, die über die Schule niemals hinaussehen und zeitlebens Lehrlinge bleiben. Es ist aber doch sonderbar, dass das mathematische Erkenntniss, so wie man es erlernet hat, doch auch subjektiv für Vernunfterkenntniss gelten kann, und ein solcher Unterschied bei ihm nicht so, wie bei dem philosophischen stattfindet. Die Ursache ist, weil die Erkenntnissquellen, aus denen der Lehrer allein schöpfen kann, nirgend anders, als in den wesentlichen und ächten Principien der Vernunft liegen, und mithin von dem Lehrlinge nirgend anders hergenommen, noch etwa gestritten werden können, und dieses zwar darum, weil der Gebrauch der Vernunft hier nur *in concreto*, obzwar dennoch *a priori*, nämlich an der reinen, und eben deswegen fehlerfreien Anschauung geschieht, und alle Täuschung und Irrtum ausschliesst. Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (*a priori*) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophiren lernen.

Das System aller philosophischen Erkenntniss ist 866
nun Philosophie. Man muss sie objektiv nehmen, wenn man darunter das Urbild der Beurteilung aller Versuche zu philosophiren versteht, welches jede subjektive Philosophie zu beurteilen dienen soll, deren Gebäude oft so mannichfaltig und so veränderlich ist. Auf diese Weise ist Philosophie eine blosse Idee von einer möglichen Wissenschaft, die nirgend *in concreto* gegeben ist, welcher man sich aber auf mancherlei Wegen zu nähern sucht, so lange, bis der einzige, sehr durch Sinnlichkeit verwachsene Fusssteig entdeckt wird, und das bisher verfehlte Nachbild, so weit als es Menschen vergönnt ist, dem Urbilde gleich zu machen gelingt. Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn, wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran lässt sie sich erkennen? Man kann nur philosophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen.

Bis dahin ist aber der Begriff von Philosophie nur ein Schulbegriff, nämlich von einem System der Erkenntniss, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses

Wissens, mithin die logische Vollkommenheit der Er-
kenntniss zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen
Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), der dieser Be-
nennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich
867 wenn man ihn gleichsam personificirte und in dem Ideal
des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte. In
dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von
der Beziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen
Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis
humanae)*, und der Philosoph ist nicht ein Vernunft-
künstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Ver-
nunft. In solcher Bedeutung wäre es sehr ruhmredig,
sich selbst einen Philosophen zu nennen und sich anzu-
maassen, dem Urbilde, das nur in der Idee liegt, gleich-
gekommen zu sein.

Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker
sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Ver-
nunfterkenntnisse, die zweiten besonders im philosophi-
schen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur
Vernunftkünstler. Es gibt noch einen Lehrer im Ideal,
der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die
wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu be-
fördern. Diesen allein müssten wir den Philosophen
nennen; aber, da er selbst doch nirgend, die Idee aber
seiner Gesetzgebung allenthalben in jeder Menschenver-
nunft angetroffen wird, so wollen wir uns lediglich an
der letzteren halten, und näher bestimmen, was Philo-
868 sophie, nach diesem Weltbegriffe*), für systematische
Einheit aus dem Standpunkte der Zwecke vorschreibe.

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heisst Moral. Um dieses Vorzugs willen, den die Moralphilosophie vor aller anderen Vernunftbewerbung hat, verstand man auch bei den Alten unter dem Namen des Philosophen jederzeit zugleich und vorzüglich den Moralisten, und selbst

*) Weltbegriff heisst hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessirt; mithin bestimme ich die Absicht einer Wissenschaft nach Schulbegriffen, wenn sie nur als eine von den Geschicklichkeiten zu gewissen beliebigen Zwecken angesehen wird.

macht der äussere Schein der Selbstbeherrschung durch Vernunft, dass man jemanden noch jetzt, bei seinem eingeschränkten Wissen, nach einer gewissen Analogie, Philosoph nennt.

Die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie) hat nur zwei Gegenstände, Natur und Freiheit, und enthält also sowohl das Naturgesetz, als auch das Sittengesetz, anfangs in zwei besondern, zuletzt aber in einem einzigen philosophischen System. Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist; die der Sitten auf das, was da sein soll.

Alle Philophie aber ist entweder Erkenntniss aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkenntniss aus empirischen Principien[1]). Die erstere heisst reine, die zweite empirische Philosophie.

[2]) Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun ent- 869
weder Propädeutik (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntniss *a priori* untersucht, und heisst Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl, als scheinbare) philosophische Erkenntniss aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heisst Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imgleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen.

Die Metaphysik teilt sich in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, und ist also entweder Metaphysik der Natur, oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus blossen Begriffen (mithin mit Ausschliessung der Mathematik) von dem theoretischen Erkenntnisse aller Dinge; diese die Prin-

[1]) Diese Bemerkung seht im Widerspruch mit dem Anfang von b, wonach Vernunft nur mit rationaler Erkenntniss zu thun hat. Trotzdem kann es natürlich eine empirische Philosophie geben, da der Begriff der Philosophie nicht gleichbedeutend mit rationaler Vernunfterkenntniss ist.

[2]) Zu dem Folgenden vergl. die teilweise abweichenden Einteilungen in der Einleitung zu B Abschnitt VII, a—g.

cipien, welche das Thun und Lassen *a priori* bestimmen und notwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmässigkeit der Handlungen, die völlig *a priori* aus Principien abgeleitet werden kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in
870 welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde gelegt wird. Die Metaphysik der spekulativen Vernunft ist nun das, was man im engeren Verstande Metaphysik zu nennen pflegt; so fern aber reine Sittenlehre doch gleichwohl zu dem besonderen Stamme menschlicher und zwar philosophischer Erkenntniss aus reiner Vernunft gehöret, so wollen wir ihr jene Benennung erhalten, obgleich wir sie, als zu unserm Zwecke jetzt nicht gehörig, hier bei Seite setzen.

Es ist von der äussersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprunge nach von andern unterschieden sind, zu isoliren, und sorgfältig zu verhüten, dass sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauche gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfliessen. Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Grössenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntniss am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Wert und Einfluss sicher bestimmen könne. Daher hat die menschliche Vernunft seitdem, dass sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht, genugsam geläutert von allem Fremdartigen, darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist eben so alt, als spekulative Menschenvernunft; und welche Vernunft spekulirt nicht, es mag nun auf scholastische, oder populäre Art geschehen? Man muss indessen
871 gestehen, dass die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntniss, deren die einen völlig *a priori* in unserer Gewalt sind, die anderen nur *a posteriori* aus der Erfahrung genommen werden können, selbst den Denkern von Gewerbe nur sehr undeutlich blieb, und daher niemals die Grenzbestimmung einer besondern Art von Erkenntniss, mithin nicht die ächte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zu Stande bringen konnte. Wenn man sagte: Metaphysik ist die Wissenschaft von den ersten Principien der menschlichen Erkenntniss, so bemerkte man dadurch nicht eine ganz besondere Art,

sondern nur einen Rang in Ansehung der Allgemeinheit, dadurch sie also vom Empirischen nicht kenntlich unterschieden werden konnte; denn auch unter empirischen Principien sind einige allgemeiner, und darum höher als andere, und, in der Reihe einer solchen Unterordnung, (da man das, was völlig *a priori*, von dem, was nur *a posteriori* erkannt wird, nicht unterscheidet,) wo soll man den Abschnitt machen, der den ersten Teil und die obersten Glieder von dem letzten und den untergeordneten unterschiede? Was würde man dazu sagen, wenn die Zeitrechnung die Epochen der Welt nur so bezeichnen könnte, dass sie sie in die ersten Jahrhunderte und in die darauf folgenden einteilete? Gehört das fünfte, das zehnte u. s. w. Jahrhundert auch zu den ersten? würde man fragen; eben so frage ich: gehört der Begriff des Ausgedehnten zur Metaphysik? ihr antwortet, ja! ei, aber auch der des Körpers? ja! und der des flüssigen Körpers? ihr werdet stutzig, denn, wenn 872
es so weiter fortgeht, so wird alles in die Metaphysik gehören. Hieraus sieht man, dass der blosse Grad der Unterordnung (das Besondere unter dem Allgemeinen) keine Grenzen einer Wissenschaft bestimmen könne, sondern in unserem Falle die gänzliche Ungleichartigkeit und Verschiedenheit des Ursprungs. Was aber die Grundidee der Metaphysik noch auf einer anderen Seite verdunkelte, war, dass sie als Erkenntniss *a priori* mit der Mathematik eine gewisse Gleichartigkeit zeigt, die zwar, was den Ursprung *a priori* betrifft, sie einander verwandt macht; was aber die Erkenntnissart aus Begriffen bei jener, in Vergleichung mit der Art, bloss durch Konstruktion der Begriffe *a priori* zu urteilen, bei dieser, mithin den Unterschied einer philosophischen Erkenntniss von der mathematischen anlangt; so zeigt sich eine so entschiedene Ungleichartigkeit, die man zwar jederzeit gleichsam fühlete, niemals aber auf deutliche Kriterien bringen konnte. Dadurch ist es nun geschehen, dass, da Philosophen selbst in der Entwickelung der Idee ihrer Wissenschaft fehleten, die Bearbeitung derselben keinen bestimmten Zweck und keine sichere Richtschnur haben konnte, und sie, bei einem so willkürlich gemachten Entwurfe, unwissend in dem Wege, den sie zu nehmen hätten, und jederzeit unter sich streitig, über die Entdeckungen, die ein jeder auf dem seinigen gemacht haben wollte, ihre Wissenschaft zuerst bei andern und endlich sogar bei sich selbst in Verachtung brachten.

873 Alle reine Erkenntniss *a priori* macht also, vermöge des besonderen Erkenntnissvermögens, darin es allein seinen Sitz haben kann, eine besondere Einheit aus, und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntniss in dieser systematischen Einheit darstellen soll. Der spekulative Teil derselben, der sich diesen Namen vorzüglich zugeeignet hat, nämlich die, welche wir Metaphysik der Natur nennen, und alles, so fern es ist, (nicht das, was sein soll,) aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingeteilt.

Die im engeren Verstande sogenannte Metaphysik besteht aus der Transscendental-Philosophie und der Physiologie der reinen Vernunft. Die erstere betrachtet nur den Verstand und Vernunft selbst in einem System aller Begriffe und Grundsätze, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären (*Ontologia*); die zweite betrachtet Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände, (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben sein,) und ist also Physiologie (obgleich nur *rationalis*). Nun ist aber der Gebrauch der Vernunft in dieser rationalen Naturbetrachtung entweder physisch, oder hyperphysisch, oder besser, entweder immament, oder transscendent. Der erstere geht auf die Natur, so weit als ihre Erkenntniss in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden, der zweite auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle
874 Erfahrung übersteigt. Diese transscendente Physiologie hat daher entweder eine innere Verknüpfung, oder äussere, die aber beide über mögliche Erfahrung hinausgehen, zu ihrem Gegenstande; jene ist die Physiologie der gesamten Natur, d. i. die transscendentale Welterkenntniss, diese des Zusammenhanges der gesamten Natur mit einem Wesen über der Natur, d. i. die transscendentale Gotteserkenntniss.

Die immanente Physiologie betrachtet dagegen Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so, wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Es sind aber nur zweierlei Gegenstände derselben. 1. Die der äusseren Sinne, mithin der Inbegriff derselben, die körperliche Natur. 2. Der Gegenstand des inneren Sinnes, die Seele, und, nach den Grundbegriffen derselben überhaupt, die denkende Natur. Die Metaphy-

sik der körperlichen Natur heisst Physik, aber, weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniss *a priori* enthalten soll, rationale Physik. Die Metaphysik der denkenden Natur heisst Psychologie, und aus der eben angeführten Ursache ist hier nur die rationale Erkenntniss derselben zu verstehen.

Demnach besteht das ganze System der Metaphysik aus vier Hauptteilen. 1. Der Ontologie. 2. Der rationalen Physiologie. 3. Der rationalen Kosmologie. 4. Der rationalen Theologie. Der zweite Teil, nämlich die Naturlehre der reinen Vernunft, enthält zwei Abteilungen, die *physica rationalis* *) und 875
psychologia rationalis.

c. Allgemeines über diese architektonische Einteilung.

Die ursprüngliche Idee einer Philosophie der reinen Vernunft schreibt diese Abteilung selbst vor; sie ist also architektonisch, ihren wesentlichen Zwecken gemäss, und nicht bloss technisch, nach zufällig wahrgenommenen Verwandtschaften und gleichsam auf gut Glück angestellt, eben darum aber auch unwandelbar und legislatorisch. Es finden sich aber hiebei einige Punkte, die Bedenklichkeit erregen, und die Ueberzeugung von der Gesetzmässigkeit derselben schwächen könnten.

1. Die Möglichkeit einer rationalen Physiologie.

Zuerst, wie kann ich eine Erkenntniss *a priori*, mithin Metaphysik, von Gegenständen erwarten, so fern sie unseren Sinnen, mithin *a posteriori* gegeben sind?
und wie ist es möglich, nach Principien *a priori*, die 876
Natur der Dinge zu erkennen und zu einer rationalen Physiologie zu gelangen? Die Antwort ist: wir nehmen aus der Erfahrung nichts weiter, als was nötig ist, uns ein Objekt, teils des äusseren, teils des inneren Sinnes

*) Man denke ja nicht, dass ich hierunter dasjenige verstehe, was man gemeiniglich *physica generalis* nennt, und mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist. Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik ab, hat auch bei weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig, in Ansehung der Kritik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt; in Ermangelung deren selbst Mathematiker, indem sie gewissen gemeinen, in der That doch metaphysischen Begriffen anhängen, die Naturlehre unvermerkt mit Hypothesen belästigt haben, welche bei einer Kritik dieser Principien verschwinden, ohne dadurch doch dem Gebrauche der Mathematik in diesem Felde (der ganz unentbehrlich ist) im mindesten Abbruch zu thun.

zu geben. Jenes geschieht durch den blossen Begriff Materie (undurchdringliche, leblose Ausdehnung), dieses durch den Begriff eines denkenden Wesens (in der empirischen inneren Vorstellung: Ich denke). Uebrigens müssten wir in der ganzen Metaphysik dieser Gegenstände, uns aller empirischen Principien gänzlich enthalten, die über den Begriff noch irgend eine Erfahrung hinzusetzen möchten, um etwas über diese Gegenstände daraus zu urteilen.

2. Systematische Stellung der empirischen Psychologie.

Zweitens: wo bleibt denn die *empirische Psychologie*, welche von jeher ihren Platz in der Metaphysik behauptet hat, und von welcher man in unseren Zeiten so grosse Dinge zur Aufklärung derselben erwartet hat, nachdem man die Hoffnung aufgab, etwas Taugliches *a priori* auszurichten? Ich antworte: sie kommt dahin, wo die eigentliche (empirische) Naturlehre hingestellt werden muss, nämlich auf die Seite der *angewandten* Philosophie, zu welcher die reine Philosophie die Principien *a priori* enthält, die also mit jener zwar verbunden, aber nicht vermischt werden muss. Also muss empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannet sein, und ist schon durch die Idee derselben gänzlich ausgeschlossen. Gleichwohl wird man ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als
877 Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen, und zwar aus ökonomischen Bewegursachen, weil sie noch nicht so reich ist, dass sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als dass man sie ganz ausstossen, oder anderwärts anheften sollte, wo sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte. Es ist also bloss ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können.

3. Die Metaphysik ist nötig als Schutzwehr für Moral u. Religion, und ist

Das ist also die allgemeine Idee der Metaphysik, welche, da man ihr anfänglich mehr zumutete, als billigerweise verlangt werden kann, und sich eine Zeit lang mit angenehmen Erwartungen ergötzte, zuletzt in allgemeine Verachtung gefallen ist, da man sich in seiner Hoffnung betrogen fand. Aus dem ganzen Verlauf unserer Kritik wird man sich hinlänglich überzeugt haben, dass, wenn gleich Metaphysik nicht die Grundveste der Religion sein kann, so müsse sie doch jederzeit als die

Schutzwehr derselben stehen bleiben, und dass die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, einer solchen Wissenschaft niemals entbehren könne, die sie zügelt, und, durch ein scientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntniss, die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar, in Moral sowohl als Religion, anrichten würde. Man kann also
sicher sein, so spröde, oder geringschätzend auch die- 878
jenige thun, die eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurteilen wissen, man werde jederzeit zu ihr, wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, rastlos, entweder auf gründliche Einsicht, oder Zerstörung schon vorhandener guter Einsichten arbeiten muss.

4. die einzige wirkliche Philosophie.

Metaphysik also, sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche *vorübend* (prodädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst, und keine Verirrungen verstattet. Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntniss des Menschen, haben einen hohen Wert als Mittel, grösstenteils zu zufälligen, am Ende aber doch zu notwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber alsdenn nur durch Vermittelung einer Vernunfterkenntniss aus blossen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.

Eben deswegen ist Metaphysik auch die Vollendung aller *Kultur* der menschlichen Vernunft, die unentbehr-
lich ist, wenn man gleich ihren Einfluss, als Wissen- 379
schaft, auf gewisse bestimmte Zwecke bei Seite setzt. Denn sie betrachtet die Vernunft nach ihren Elementen und obersten Maximen, die selbst der *Möglichkeit* einiger Wissenschaften, und dem *Gebrauche* aller, zum Grunde liegen müssen. Dass sie, als blosse Spekulation, mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten, als Erkenntniss zu erweitern, thut ihrem Werte keinen Abbruch, sondern gibt ihr vielmehr Würde und Ansehen durch das Censor-

amt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert, und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit, zu entfernen.

Der transscendentalen Methodenlehre 880

viertes Hauptstück.[1])

Die Geschichte der reinen Vernunft.

Dieser Titel steht nur hier, um eine Stelle zu bezeichnen, die im System übrig bleibt, und künftig ausgefüllt werden muss. Ich begnüge mich, aus einem bloss transscendentalen Gesichtspunkte, nämlich der Natur der reinen Vernunft, einen flüchtigen Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitung derselben zu werfen, welches freilich meinem Auge zwar Gebäude, aber nur in Ruinen vorstellt.

a. Von Theologie (und Moral) ging die Philosophie aus.

Es ist merkwürdig genug, ob es gleich natürlicherweise nicht anders zugehen konnte, dass die Menschen im Kindesalter der Philosophie davon anfingen, wo wir jetzt lieber endigen möchten, nämlich, zuerst die Erkenntniss Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer andern Welt zu studiren. Was auch die alten Gebräuche, die noch von dem rohen Zustande der Völker übrig waren, für grobe Religionsbegriffe eingeführt haben mochten, so hinderte dieses doch nicht den aufgeklärtern Teil, sich freien Nachforschungen über diesen Gegenstand zu widmen, und man sahe leicht ein, dass es keine gründlichere und zuverlässigere Art geben könne, der unsichtbaren Macht, die die Welt regirt, zu gefallen, um wenigstens in einer
andern Welt glücklich zu sein, als den guten Lebens- 881
wandel. Daher waren Theologie und Moral die zwei

1) Der erste Satz gesteht selbst zu, dass dies Hauptsück nur aus systematischen Gründen angehängt ist. Im übrigen haben diese paar Seiten dadurch eiu besonderes Verdienst, dass durch sie für bestimmte philosophische Richtungen zusammfassende Namen geschaffen wurden.

Triebfedern, oder besser, Beziehungspunkte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen, denen man sich nachher jederzeit gewidmet hat. Die erstere war indessen eigentlich das, was die blosse spekulative Vernunft nach und nach in das Geschäfte zog, welches in der Folge unter dem Namen der Metaphysik so berühmt geworden.

b. Drei Gesichtspunkte für die Einteilung der philosophischen Schulen.

Ich will jetzt die Zeiten nicht unterscheiden, auf welche diese oder jene Veränderung der Metaphysik traf, sondern nur die Verschiedenheit der Idee, welche die hauptsächlichsten Revolutionen veranlasste, in einem flüchtigen Abrisse darstellen. Und da finde ich eine dreifache Absicht, in welcher die namhaftesten Veränderungen auf dieser Bühne des Streits gestiftet worden.

1. *In Ansehung des Gegenstandes* aller unserer Vernunfterkenntnisse waren einige bloss *Sensual-*, andere bloss *Intellektualphilosophen*. *Epikur* kann der vornehmste Philosoph der Sinnlichkeit, *Plato* des Intellektuellen genannt werden. Dieser Unterschied der Schulen aber, so subtil er auch ist, hatte schon in den frühesten Zeiten angefangen, und hat sich lange ununterbrochen erhalten. Die von der ersteren behaupteten, in den Gegenständen der Dinge sei allein Wirklichkeit, alles übrige sei Einbildung; die von der zweiten sagten
882 dagegen: in den Sinnen ist nichts als Schein, nur der Verstand erkennt das Wahre. Darum stritten aber die ersteren den Verstandesbegriffen doch eben nicht Realität ab, sie war aber bei ihnen nur *logisch*, bei den andern aber *mystisch*. Jene räumeten *intellektuelle Begriffe* ein, aber nahmen bloss *sensibele Gegenstände* an. Diese verlangten, dass die wahren Gegenstände bloss *intelligibel* wären, und behaupteten eine *Anschauung* durch den von keinen Sinnen begleiteten und ihrer Meinung nach nur verwirreten reinen Verstand.

2. *In Ansehung des Ursprungs* reiner Vernunfterkenntnisse, ob sie aus der Erfahrung abgeleitet, oder, unabhängig von ihr, in der Vernunft ihre Quelle haben. *Aristoteles* kann als das Haupt der *Empiristen*, *Plato* aber der *Noologisten* angesehen werden. *Locke*, der in neueren Zeiten dem ersteren, und *Leibnitz*, der dem letzteren (ob zwar in einer genugsamen Entfernung von dessen mystischem Systeme) folgete, haben es gleichwohl in diesem Streite noch zu keiner Entscheidung bringen können. Wenigstens verfuhr *Epikur* seinerseits viel konsequenter nach seinem

Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus), als Aristoteles und Locke, (vornehmlich aber der letztere,) der, nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hatte, so weit im Gebrauche derselben geht, dass er behauptet, man könne das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (obzwar beide Gegenstände ganz ausser den Grenzen 883
möglicher Erfahrung liegen) eben so evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz.

3. In Ansehung der Methode. Wenn man etwas Methode nennen soll, so muss es ein Verfahren nach Grundsätzen sein. Nun kann man die jetzt in diesem Fache der Naturforschung herrschende Methode in die naturalistische und scientifische einteilen. Der Naturalist der reinen Vernunft nimmt es sich zum Grundsatze: dass durch gemeine Vernunft ohne Wissenschaft (welche er die gesunde nennt) sich in Ansehung der erhabensten Fragen, die die Aufgabe der Metaphysik ausmachen, mehr ausrichten lasse, als durch Spekulation. Er behauptet also, dass man die Grösse und Weite des Mondes sicherer nach dem Augenmaasse, als durch mathematische Umschweife bestimmen könne. Es ist blosse Misologie, auf Grundsätze gebracht, und, welches das Ungereimteste ist, die Vernachlässigung aller künstlichen Mittel, als eine eigene Methode angerühmt, seine Erkenntniss zu erweitern. Denn was die Naturalisten aus Mangel mehrerer Einsicht betrifft, so kann man ihnen mit Grunde nichts zur Last legen. Sie folgen der gemeinen Vernunft, ohne sich ihrer Unwissenheit als einer Methode zu rühmen, die das Geheimniss enthalten solle, die Wahrheit aus Demokrits tiefem Brunnen herauszuholen. *Quod sapio, satis est mihi; non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solones* (Pers.), ist ihr Wahlspruch, bei dem sie vergnügt und beifallswürdig leben können, ohne sich um 884
die Wissenschaft zu bekümmern, noch deren Geschäfte zu verwirren.

Was nun die Beobachter einer scientifischen Methode betrifft, so haben sie hier die Wahl, entweder dogmatisch oder skeptisch, in allen Fällen aber doch die Verbindlichkeit, systematisch zu verfahren. Wenn ich hier in Ansehung der ersteren den berühmten Wolf, bei der zweiten David Hume nenne, so kann ich die übrigen, meiner jetzigen Absicht nach, ungenannt

lassen. Der kritische Weg ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urteilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fusssteig zur Heeresstrasse zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich, die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wissbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich, beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.

Beilagen

aus der ersten Auflage vom Jahre 1781.

Erste Beilage.

(Vergl. Anmerk. [1]) zu S. 139 der vorliegenden Ausgabe.)

Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe

zweiter Abschnitt.

Von den Gründen *a priori* zur Möglichkeit der Erfahrung.

[1])Dass ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden und sich auf einen Gegenstand beziehen solle, obgleich er weder selbst in den Begriff möglicher Erfahrung gehört, noch aus Elementen einer möglichen Erfahrung be-

a. Alle Begriffe erhalten Gültigkeit nur durch Beziehung auf

[1]) a und b stammen aus verschiedenen Zeiten. b steht ganz offenbar unter dem Einflusse der Isten Deduktion (A. S. 98 ff.): „die Kategorien haben objektive Gültigkeit, weil nur vermittelst ihrer eine Vergegenständlichung der Vorstellungen möglich ist", das ist der Grundgedanke sowohl von b als von I. Ausserdem knüpft b im 2ten Satz des 2ten Absatzes ganz offenbar an B. S. 127 Anm. [1]). an und sucht dieselbe mit der Isten Deduktion zu vereinigen, freilich vergeblich.

Nach a haben die Kategorien deshalb objektive Gültigkeit, weil sie die Erfahrung möglich machen. Dass sie Gegenstände erst ermöglichen, wird nur ganz nebenbei im letzten Satz erwähnt: die betreffenden Worte „und eines Gegenstandes derselben" scheinen mir übrigens ein späterer Zusatz aus der Zeit, da a mit b vereinigt wurde, zu sein, der Uebereinstimmung mit b wegen hinzugesetzt, da diese Beziehung der Kategorien auf einen Gegenstand in der ganzen Nummer a gar nicht vorbereitet ist. Am meisten Aehnlichkeit hat a mit der IVten Deduktion (A. S. 115—119), und besonders schliesst sich der Anfang der letzteren (B. S. 127, Anm. [1]) ganz wunderschön an a an. Hier beruhen aber die Bedingungen der Erfahrung in etwas ganz anderem als in der Vergegenständlichung der Vorstellungen. Ich habe die Ueberzeugung gewonnen, dass wir in a die ursprüngliche Einleitung der IVten Deduktion vor uns haben.

Erfahrung; reine können von Erfahrung nicht entlehnt werden, sie müssen daher die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und ihrer Gegenstände sein.

steht, ist gänzlich widersprechend und unmöglich. Denn er würde alsdenn keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anschauung korrespondirte, indem Anschauungen überhaupt, wodurch uns Gegenstände gegeben werden können, das Feld, oder den gesamten Gegenstand möglicher Erfahrung ausmachen. Ein Begriff *a priori*, der sich nicht auf diese bezöge, würde nur die logische Form zu einem Begriffe, aber nicht der Begriff selbst sein, wodurch etwas gedacht würde.

Wenn es also reine Begriffe *a priori* gibt, so können diese zwar freilich nichts Empirisches enthalten; sie müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen *a priori* zu einer möglichen Erfahrung sein, als worauf allein ihre objektive Realität beruhen kann.

Will man daher wissen, wie reine Verstandesbegriffe möglich sein, so muss man untersuchen, welches
96 die Bedingungen *a priori* sein, worauf die Möglichkeit der Erfahrung ankommt, und die ihr zum Grunde liegen, wenn man gleich von allem Empirischen der Erscheinungen abstrahiret. Ein Begriff, der diese formale und objektive Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heissen. Habe ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kann ich auch wohl Gegenstände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas wegelassen sein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung notwendig gehöret, (Begriff eines Geistes) oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnt werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott). Die Elemente aber zu allen Erkenntnissen *a priori* selbst zu willkürlichen und ungereimten Erdichtungen können zwar nicht von der Erfahrung entlehnt sein, (denn sonst wären sie nicht Erkenntnisse *a priori*) sie müssen aber jederzeit die reine Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung und eines Gegenstandes derselben enthalten, denn sonst würde nicht allein durch sie gar nichts gedacht werden, sondern sie selber würden ohne Data auch nicht einmal im Denken entstehen können.

b. Einleitung zur Iten Deduktion mit dem Zweck, dieselbe mit der IVten (bes. B. S.

Diese Begriffe nun, welche *a priori* das reine Denken bei jeder Erfahrung enthalten, finden wir an den Kategorien, und es ist schon eine hinreichende Deduktion derselben, und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir beweisen können: dass vermittelst

ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann. Weil aber in einem solchen Gedanken mehr als das einzige Vermögen zu denken, nämlich der Verstand beschäftiget ist, und dieser selbst, als ein Erkenntnissvermögen, das sich auf Objekte beziehen soll, eben sowohl einer Erläuterung, wegen der Möglichkeit dieser Beziehung, bedarf: so müssen wir die subjektive Quellen, welche die Grundlage *a priori* zu der Möglichkeit der Erfahrung ausmachen, nicht nach ihrer empirischen, sondern transscendentalen Beschaffenheit zuvor erwägen.

127, Anm. 1) in Übereinstimmung zu versetzen (vrgl. A. S. 115, IVa).

Wenn eine jede einzelne Vorstellung der andern ganz fremd, gleichsam isolirt, und von dieser getrennt wäre, so würde niemals so etwas, als Erkenntniss ist, entspringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen ist. Wenn ich also dem Sinne deswegen, weil er in seiner Anschauung Mannichfaltigkeit enthält, eine Synopsis beilege, so korrespondirt dieser jederzeit eine Synthesis, und die Receptivität kann nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich machen. Diese ist nun der Grund einer dreifachen Synthesis, die notwendigerweise in allem Erkenntniss vorkommt: nämlich, der Apprehension der Vorstellungen, als Modifikationen des Gemüts in der Anschauung, der Reproduktion derselben in der Einbildung und ihrer Rekognition im Begriffe. Diese geben nun eine Leitung auf drei subjektive Erkenntnissquellen, welche
selbst den Verstand und, durch diesen, alle Erfahrung als 98
ein empirisches Produkt des Verstandes möglich machen.

Vorläufige Erinnerung.

Die Deduktion der Kategorien ist mit so viel Schwierigkeiten verbunden, und nötigt, so tief in die ersten Gründe der Möglichkeit unsrer Erkenntniss überhaupt einzudringen, dass ich, um die Weitläuftigkeit einer vollständigen Theorie zu vermeiden, und dennoch, bei einer so notwendigen Untersuchung, nichts zu versäumen, es ratsamer gefunden habe, durch folgende vier Nummern den Leser mehr vorzubereiten, als zu unterrichten; und im nächstfolgenden dritten Abschnitte die Erörterung dieser Elemente des Verstandes allererst systematisch vorzustellen. Um deswillen wird sich der Leser bis dahin durch die Dunkelheit nicht abwendig machen lassen, die auf einem Wege, der noch ganz unbetreten ist, anfänglich unvermeidlich ist, sich aber, wie ich hoffe,

in gedachtem Abschnitte zur vollständigen Einsicht aufklären soll.

I. Erste Deduktion.

1. [1]) 1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.

Die Sinne geben nur einzelne Vorstellungen nach einander, erst die Synthesis der Apprehension verbindet sie zu Anschauungen, sowohl a. im empirischen Gebrauch, als

Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge, oder durch innere Ursachen gewirkt sein, sie mögen *a priori*, oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein; so
99 gehören sie doch als Modifikationen des Gemüts zum innern Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des innern Sinnes, nämlich der Zeit unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen. Dieses ist eine allgemeine Anmerkung, die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muss.

Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas anderes, als absolute Einheit sein.[2]) Damit

[1]) Die erste Deduktion hat ursprünglich einen ganz klaren Gedankengang, der aber durch spätere Einschiebungen jetzt ganz verdeckt ist. Die objektive Gültigkeit der Kategorien sucht Kant dadurch zu beweisen, dass er zeigt, wie die Gegenständlichkeit der Vorstellungen (d. h. die Verwandlung eines Komplexes subjektiver Empfindungen in uns in einen objektiven Gegenstand ausser uns im Raum) nur darauf beruht, dass alle unsere Vorstellungen unter der Einheit der transscendentalen Apperception stehen, und dass sie (dieser Schlusssatz fehlt jetzt, da an seine Stelle die IIte Deduktion getreten ist) durch die Kategorien unter diese Einheit gebracht werden. Kants Rationalismus zeigt sich hier klar darin, das er die Gegenständlichkeit unserer Vorstellungen auf ein transscendentales Vermögen, also auf die absolute Spontanität unseres Geistes, zurückführt, während der Empirist hier (auch falls er Kants Idealismus beipflichtet) auf die Dinge an sich zurückgehen würde, was Kant in dem späteren Zusatz von Nummer 3 noch ganz besonders ausschliest.

[2]) Auch hier liegt wieder eine echt rationalistische Ansicht vor, dass nämlich jede Verbindung nur eine That unseres Geistes sein könne, dass also jede Anordnung und Gesetzmässigkeit aus ihm stamme und daher auch aus ihm erkannt werden könne. Die in B. S. 127 Anmerkung [1]) angenommene Synopsis des Sinnes ist daher, wie auch schon A. S. 97 besagt, eigentlich ein leeres Wort, da der Sinn eben zur Zeit nur eine Anschauung liefern kann. Dieselbe Annahme spielt eine grosse Rolle bei den Beweisen der Analogien der Erfahrung, widerspricht aber den Grundthatsachen der

nun aus diesem Mannichfaltigen Einheit der Anschauung werde, (wie etwa in der Vorstellung des Raumes) so ist ersichtlich das Durchlaufen der Mannichfaltigkeit und denn die Zusammennehmung desselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannichfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann.

Diese Synthesis der Apprehension muss nun auch *a priori*, d. i. in Ansehung der Vorstellungen, die nicht empirisch sein, ausgeübt werden. Denn ohne sie würden wir weder Vorstellungen des Raumes, noch der Zeit *a priori* haben können: da diese nur durch die Synthesis des Mannichfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension. [b. im apriorischen.] 100

2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung. 2.

[1]Es ist zwar ein bloss empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, sich mit einander endlich vergesellschaften, [a. Die empirische Reproduktion der Erscheinungen]

Physiologie der Sinne, nach welcher sehr wohl in einem Augenblick eine Mehrheit von Vorstellungen selbst von einem Sinn percipirt werden kann, vor allem vom Gesichtssinn.

[1]) Die Nummer a unterbricht den Gedankengang in sehr störender Weise und muss nach meiner Ansicht für einen späteren Zusatz erklärt werden. Kants Ziel ist in der ersten Deduktion der Nachweis, dass die Gegenständlichkeit der Vorstellungen nur durch die transscendentale Apperception vermittelst der Kategorien zu Stande kommt. Um diesen Nachweis zu führen, zeigt Kant, wie die Synthesis der Apprehension nicht ohne eine solche der Reproduktion, und diese wieder nicht ohne eine solche der Rekognition möglich ist. In Nummer 2 ist Kants Aufgabe also nur, die Notwendigkeit der Synthesis der Reproduktion darzulegen. Das geschieht auch in b; a dagegen erörtert die Frage: wie diese Synthesis der Reproduktion möglich ist und steht ganz ausserhalb des Zusammenhanges der ersten Deduktion. Ganz am Platze dagegen ist die Erörterung dieses Problems in der fünften Deduktion (S. 120-124, d und e), und ich glaube zu der Annahme berechtigt zu sein, dass a unter dem Einfluss der Vten Deduktion nachträglich in die erste eingeschoben ist, zumal sich im folgenden Abschnitt (Rekognition im Begriff) ganz ähnliche Betrachtungen finden unter b δ und d (über die Möglichkeit der Reproduktion), die aus verschiedenen Gründen erst später hinzugekommen sein können. Für meine Annahme spricht schliesslich auch der letzte Satz von a, welcher mit

setzt eine synthetische Einheit a priori derselben voraus.

und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Uebergang des Gemüts zu der andern, nach einer beständigen Regel, hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus: dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen sein, und dass in dem Mannichfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemässe, Begleitung, oder Folge stattfinde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemässes zu thun bekommen, also, wie ein totes und uns selbst unbekanntes Vermögen im Innern des Gemüts verborgen bleiben. Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt
101 verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der roten Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen, oder würde ein gewisses Wort bald diesem, bald jenem Dinge beigelegt, oder auch eben dasselbe Ding bald so, bald anders benannt, ohne dass hierin eine gewisse Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, herrschte, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden.

Es muss also etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen möglich macht, dadurch, dass es der Grund *a priori* einer notwendigen synthetischen Einheit derselben[1]) ist. Hierauf aber kommt man bald, wenn man sich besinnt, dass Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen. Wenn wir nun darthun können, dass selbst unsere reinesten Anschauungen *a priori* keine Erkenntniss verschaffen, ausser, so fern sie eine solche Verbindung des Mannichfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht, so

b in Widerspruch steht, da nach ihm in b dargelegt werden soll, dass unsere Anschauungen eine solche Verbindung des Mannichfaltigen enthalten müssen, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht, während b in Wirklichkeit von der der Reproduktion zu Grunde liegenden synthetischen Einheit (Verbindung) des Mannichfaltigen gar nicht handelt, sondern nur den Nachweis liefert, dass Apprehension ohne Reproduktion nicht möglich ist.

[1]) sc. der Erscheinungen.

ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien *a priori* gegründet, und man muss eine reine transscendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung, (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen not- 102
wendig voraussetzt) zum Grunde liegt. Nun ist offenbar, dass, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken, oder auch nur eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannichfaltigen Vorstellungen nach der andern in Gedanken fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die erste Teile der Linie, die vorhergehende Teile der Zeit, oder die nach einander vorgestellte Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduciren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung, und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können.

b. Die Synthesis der Apprehension setzt sowohl im empirischen als im apriorischen Gebrauch die Synthesis der Reproduktion voraus, weil man, um zu einer Vorstellung eine zweite hinzuthun zu können, die erstere reproduciren muss.

Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden. Und da jene den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt (nicht bloss der empirischen, sondern auch der reinen *a priori*) ausmacht, so gehört die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüts, und in Rücksicht auf dieselbe wollen wir dieses Vermögen auch das transscendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen.

3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.[1]) 103

3.

a. Mit der Synthesis der Reproduktion muss stets

Ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen

[1]) Spätere Einschiebungen haben diesen Abschnitt fast unverständlich gemacht. Scheidet man b, d und e aus, so macht sich ein klarer Gedankenfortschritt bemerkbar: In a wird nachgewiesen, dass jede zusammengesetzte Vorstellung (=Vereinigung einzelner Empfindungen) nur durch Beziehung auf ein einheitliches Bewusstsein zu Stande kommen kann, denn Reproduktion erfordert Rekognition, diese ist nur in einem und durch einen Begriff möglich, welcher zugleich einer Summe von verschiedenen Empfindungen die Einheit gibt, vermöge deren wir sie als Gegenstand bezeichnen, und mit

das Bewusstsein verbunden

vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Aktus, wodurch sie

Notwendigkeit auf ein einheitliches Bewusstsein zurückweist. In c zeigt Kant sodann, dass diese Einheit des Bewusstseins eine transscendentale sein muss, da ihr Vorhandensein in a als notwendig bezeichnet wurde, jeder Notwendigkeit aber eine transscendentale Bedingung zu Grunde liegen muss. (In Nummer 1 und 2 würde das Vorhandensein des jedesmaligen transscendentalen Vermögens anders bewiesen, nämlich daraus, dass auch die reinen Anschauungen (Raum und Zeit) nicht ohne das betreffende Vermögen zu Stande kommen können).

Von den späteren Zusätzen verfolgen b α-γ und e den Zweck, einen naheliegenden Einwand zurückzuweisen, den man gegen die Theorie von a und c erheben könnte, dass nämlich d i e Einheit der Vorstellungen, vermöge deren wir sie als Gegenstand bezeichnen, nicht der Beziehung auf einen Begriff und ein einheitliches Bewusstsein, sondern der auf das Ding an sich entstamme. Diesen Einwurf weist Kant durch die zweimalige ganz parallele Entwickelung des Gedankens ab, dass, da das Ding an sich für uns ein vollständig unbekanntes Etwas ist, die Einheit, welche durch Beziehung der Vorstellungen auf dasselbe geschaffen wird, identisch sein muss mit der Einheit des Bewusstseins (b α—γ) resp. des transscendentalen Bewusstseins (e α—γ), so dass also die Vergegenständlichung unserer Vorstellungen und damit ihre Objektivität nur möglich ist durch ihre Beziehung auf die transscendentale Apperception, — was Kant in Nummer 3 nachweisen wollte.

Die noch nicht besprochenen Abschnitte b δ und d entwickeln wieder ganz denselben Gedanken, nur ihre Stellung zum Kern des später Hinzugefügten ist eine andere, indem b δ als mit dem Schluss von b γ eng verbunden erscheint, während d ziemlich zusammenhangslos e vorausgeschickt wird. In beiden Abschnitten kreuzen sich verschiedenartige Einflüsse. Ihre Zugehörigkeit zur ersten Deduktion beweisen sie durch Rücksichtnahme auf die Vergegenständlichung unserer Vorstellungen. Unter dem Einfluss der Vten Deduktion (S. 120-124, d und e) stehen sie, so fern sie von der M ö g l i c h k e i t der Reproduktion handeln, was in der ersten Deduktion absolut nicht am Platz ist (vergl. Nummer 2 a).

In d besonders tritt endlich noch ein ganz neues Problem auf, wie nämlich die Einheit der Apperception (die Identität unserer selbst) sich gegenüber der Mannichfaltigkeit der Vorstellungen behauptet: sie kann es nur dadurch, dass sie die Vorstellungen unter ihre Regeln zwingt und damit unter ihnen einen Zusammenhang nach Gesetzen schafft, womit zugleich die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Reproduktion derselben gegeben ist. Wir werden sehen, wie diese Gedanken in der IVten (S. 116—119) und Vten Deduktion (S. 120 ff.) an ihrem rechten Platz sind. An ihren jetzigen Ort passen sie gar nicht, können dort vielmehr nur als spätere Einschiebsel erklärt werden, welche einem Harmonisirungsversuch ihr Dasein verdanken. Die enge Verbindung zwischen b γ und b δ macht es wohl unmöglich, auch b α-γ und e von b δ und d noch wieder zeitlich zu trennen, obwohl in b α-γ und e von den Einflüssen der IVten und Vten Deduktion nichts zu verspüren ist.

nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörete, und das Mannichfaltige derselben würde immer

sein, dass die jedesmalige re-

Die Gründe, aus denen b, d und e für spätere Einschiebsel gehalten werden müssen sind folgende. 1) b δ und d zunächst passen nach den bisherigen Erörterungen absolut nicht in den Gedankenkreis der ersten Deduktion hinein und sind nur verständlich, wenn man sie als unter dem Einflusse der IVten und Vten Deduktion später hinzugekommen betrachtet. 2) Am Ende von d wird die Synthesis der Apprehension als bloss émpirisch bezeichnet, im geraden Gegensatz zu Nummer 1 b. Auch hierin ist ein Einfluss der Vten und besonders der IVten Deduktion zu sehen, wo die ganze Synthesis *a priori* auf die der produktiven Einbildungskraft beschränkt wird, ganz im Widerspruch zu der ersten Deduktion, welche in Nummer 2 b und sonst überhaupt keine produktive, sondern nur eine reproduktive Einbildungskraft kennt. — Die eben besprochenen Gründe gelten zwar zunächst nur für b δ und d, da diese aber wohl zusammen mit b α-γ und e entstanden sind, auch für letztere, für deren späteres Hinzukommen speciell noch Folgendes spricht. 3) Sowohl b α-γ als e sind mit den ihnen vorhergehenden Abschnitten formell äusserst mangelhaft verknüpft. d enthält für die Aufstellungen von e absolut keine Prämissen, e hat inhaltlich nichts mit d zu thun; trotzdem schliesst sich e an d ohne Absatz, sogar ohne Gedankenstrich an und beginnt mit „nunmehro“, — ein Wort, welches doch einen Gedankenfortschritt bezeichnen soll. Diese Thatsache scheint mir nur durch die Annahme erklärt werden zu können, dass d und e beide spätere Zusätze sind und direkt nach b geschrieben wurden. In diesem Fall standen b, d und e Kant gleich nahe und waren in seinem Apperceptionsvermögen eng mit einander verbunden als Probleme der Gegenwart (zur Zeit der Einschiebung) gegenüber a und c, welche als Probleme der Vergangenheit mehr verblasst in den Hintergrund traten. An und für sich steht e inhaltlich in keiner Beziehung zu d; aber dadurch, dass beide spätere Zusätze sind, treten sie in nähere Verbindung, zwar auch jetz noch nicht objektiv - inhaltlich, wohl aber subjektiv in Kants Geiste. In b waren nun die Gedanken von d (b, δ) und e (b α-γ) schon organisch mit einander verbunden; so ist es psychologisch erklärlich (natürlich damit aber nicht gerechtfertigt), dass Kant auch zwischen d und e, obwohl hier die beiden Hauptteile in ihrer Reihenfolge gegenüber b umgekehrt waren, durch das „nunmehro“ eine organische Verbindung stiften wollte. — Anders scheint die Sache bei b zu liegen; hier knüpft b an das Wort „Gegenstand“ am Ende von a an. Aber gerade diese Verbindung beweist, dass b ein späterer Zusatz ist. Denn in a handelt es sich um den S. 1 Anm. 1 (S. 37 d. Ausg.) näher besprochenen doppelsinnigen Begriff „Gegenstand“ in seiner zweiten Bedeutung, in b ist dagegen dem Begriff seine Doppelsinnigkeit durch den Zusatz „der Vorstellungen“ genommen, denn der „Gegenstand der Vorstellungen“ in b ist mit dem „transscendentalen Gegenstand“ in e identisch und also gleichbedeutend mit Ding an sich. Diese Verknüpfung von b mit a ist psychologisch unerklärlich bei der Annahme, Kant habe beide Abschnitte direkt nach einander geschrieben, sehr wohl erklärlich aber, wenn man b als späteren Zusatz ansieht. Kant suchte in a einen Anknüpfungspunkt

producirte Vorstellung dieselbe ist wie ihr Original. Dies Bewusstsein, welches also das nach und nach Angeschaute und Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt, wird durch den Begriff ausgedrückt und macht ihn und damit Erkenntniss von Gegenständen erst möglich.

kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein verschaffen kann. Vergesse ich im Zählen: dass die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese successive Hinzuthuung von einem zu einem, mithin auch die Zahl nicht erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewusstsein dieser Einheit der Synthesis.

Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses e i n e Bewusstsein ist es, was das Mannichfaltige, nach und nach Angeschaute, und dann auch Reproducirte in e i n e Vorstellung vereinigt. Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur mit der Wirkung, nicht aber mit dem Aktus selbst, d. i. unmittelbar mit der
104 Erzeugung der Vorstellung verknüpfen: aber unerachtet dieser Unterschiede, muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe, und mit ihnen Erkenntniss von den Gegenständen ganz unmöglich.

b. Das Ding an sich und seine Beziehung zur Gegenständlichkeit der Vorstellungen.

α. Das Ding an sich ist für uns gar keine bestimmte Erkenntniss, sondern wir denken es nur als etwas überhaupt = x, was den

Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine. Wir haben oben gesagt: dass Erscheinungen selbst nichts als sinnliche Vorstellungen sind, die an sich, in eben derselben Art, nicht als Gegenstände (ausser der Vorstellungskraft) müssen angesehen werden. Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntniss korrespondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande redet? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = x müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch nichts

für b, fand als passend das Wort „Gegenstand“, übersah dabei aber, dass in b diesem Worte seine Doppelseitigkeit und Doppelsinnigkeit genommen war, so dass also der schliessliche Erfolg eine Gleichstellung von Ding an sich und Erscheinung war, — alles infolge einer Flüchtigkeit, welche unmöglich wäre, hätte Kant b direkt nach a und im vollen Bewusstsein des Inhalts von a niedergeschrieben. — 4) Was endlich am meisten für meine Hypothese, die Entstehung von Nummer 3 in verschiedene Zeiten zu verlegen, spricht, sind die unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche bei der entgegengesetzten Annahme den Gedankenfortschritt von Nummer 3 umgeben, welche bei meiner Hypothese dagegen leicht lösbar sind.

haben, welches wir dieser Erkenntniss als korrespondirend gegenüber setzen könnten.

Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniss auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern *a priori* auf gewisse Weise bestimmt sein, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben 105
müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.

Es ist aber klar, dass, da wir es nur mit dem Mannichfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes x, was ihnen korrespondirt (der Gegenstand), weil er etwas von unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anders sein könne, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannichfaltigen der Vorstellungen. Alsdenn sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anschauung[1]) synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Funktion der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannichfaltigen *a priori* notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewusst sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannichfaltige, und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = x, den ich durch die gedachten Prädikate eines Triangels denke.

Alles Erkenntniss erfordert einen Begriff, dieser 106
mag nun so unvollkommen, oder so dunkel sein, wie er wolle; dieser aber ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient. So dient der

Erscheinungen korrespondirt; β. die Beziehung der Vorstellungen auf das Ding an sich wird als dasjenige angesehen, was den Vorstellungen Einheit gibt (sie also zu Gegenständen macht); γ. diese Einheit fällt, da nach α. der Begriff des Dinges an sich gar keine Erkenntniss für uns in sich schliesst, mit der Einheit des Bewusstseins zusammen, welche δ. sich im Begriff ausdrückt, welcher die einheitliche Regel ist, vermittelst welcher Reproduktion u. Verbindung der mannichfaltigen einzelnen Empfindungen zu einer abgeschlossenen Anschauung (einem Gegenstande) stattfindet (vgl. a).

1) Anschauung = einem Komplex einzelner Empfindungen; in ihr ist daher Mannichfaltigkeit.

Begriff vom Körper nach der Einheit des Mannichfaltigen, welches durch ihn gedacht wird, unserer Erkenntniss äusserer Erscheinungen zur Regel. Eine Regel der Anschauungen kann er aber nur dadurch sein: dass er bei gegebenen Erscheinungen die notwendige Reproduktion des Mannichfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein[1]), vorstellt. So macht der Begriff des Körpers, bei der Wahrnehmung von etwas ausser uns, die Vorstellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt u. s. w. notwendig.

c. Nach a ist die Einheit des Bewusstseins notwendig. Jeder Notwendigkeit liegt eine transscendentale Bedingung zu Grunde, so jener Einheit die transscendentale Apperception, welche in die Synthesis unserer mannichfaltigen Empfindungen erst Einheit hineinbringt und ihnen damit Gegenständlichkeit verleiht, eben so auch die reinen Anschauungen erst möglich macht.

Aller Notwendigkeit liegt jederzeit eine transscendentale Bedingung zum Grunde. Also muss ein transscendentaler Grund der Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannichfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe[2]) der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände[2]) der Erfahrung, angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unsern Anschauungen irgend einen Gegenstand zu denken: denn dieser ist nichts mehr, als das etwas, davon der Begriff eine solche Notwendigkeit der Synthesis ausdrückt.

Diese ursprüngliche und transscendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transscendentale Apperception. 107 Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben und wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt, oder die *empirische Apperception*. Das was *notwendig* als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muss eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transscendentale Voraussetzung geltend machen soll.

Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben unter einander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die *transscendentale*

[1]) = im Bewusstsein von ihnen.

[2]) Die Genetive sind von „transscendentaler Grund“ abhängig.

Apperception nennen. Dass sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: dass selbst die reineste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe *a priori* (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich ist. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also *a priori* allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit.

Eben diese transscendentale Einheit der Apperception 108
macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntniss des Mannichfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniss verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln, die sie nicht allein notwendig reproducibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d. i. den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen: denn das Gemüt könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannichfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transscendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammhang nach Regeln *a priori* zuerst möglich macht. Nunmehro werden wir auch unseren Begriff von einem Gegenstande überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen
sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar ge- 109
geben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heisst Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transscendentale Gegenstand = x genannt werden mag. [1])

d. Die transscendentale Einheit der Apperception bringt die Erfahrung unter Gesetze, denn Einheit des Bewusstseins ist nur dadurch möglich, dass dasselbe die Erscheinungen (seine Vorstellungen) nach einheitlichen Regeln in sich vereinigt, ihnen damit zugleich Gesetze vorschreibt u. Reproducibilität und objektiven Zusammenhang (Gegenständlichkeit) verleiht (vrgl. b δ). e. Das Ding an sich und seine Beziehung zur Gegenständlichkeit der Vorstellungen (vrgl. b). α. Das Ding an sich erkennen wir gar nicht, sondern nehmen es nur als etwas überhaupt an, was der Erscheinung korrespondirt vrgl. b) α);

[1]) Diese Aufstellungen dürften durch Beispiele klarer werden:

β. die Beziehung auf das Ding an sich verleiht unseren Vorstellungen Gegenständlichkeit (b β); γ. da dasselbe aber nach α für uns ganz unerkennbar ist, fällt seine Funktion mit derjenigen der transscendentalen Apperception zusammen (vrgl. b γ).

Der reine Begriff von diesem transscendentalen Gegenstande, (der wirklich bei allen unsern Erkenntnissen immer einerlei = x ist,) ist das, was in allen unsern empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann. Dieser Begriff kann nun gar keine bestimmte Anschauung enthalten, und wird also nichts anders, als diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniss angetroffen werden muss, so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht. Diese Beziehung aber ist nichts anders, als die notwendige Einheit des Bewusstseins, mithin auch der Synthesis des Mannichfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden. Da nun diese Einheit als *a priori* notwendig angesehen werden muss, (weil die Erkenntniss sonst ohne Gegenstand sein würde) so wird die Beziehung auf einen transscendentalen Gegenstand d. i. die objektive Realität unserer empiri-
110 schen Erkenntniss, auf dem transscendentalen Gesetze beruhen, dass alle Erscheinungen, so fern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln *a priori* der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältniss in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. dass sie eben sowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperception, als in der blossen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja dass durch jene jede Erkenntniss allererst möglich werde.

II. Zweite Deduktion.

[1]) 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien, als Erkenntnissen *a priori*.

a. Es gibt nur eine einheit-

Es ist nur eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmässigen

Die Vorstellung „Baum" hat ihren Gegenstand an gewissen ganz bestimmten Körpern in dem uns umgebenden Raum, kann aber auch selbst wieder der Gegenstand einer anderen Vorstellung, z. B. der Vorstellung „grün", sein, auf welchen letztere sich bezieht. (Diese Unterscheidung kommt also auf die gewöhnliche Einteilung der Begriffe in konkrete und abstrakte hinaus). Aber auch der „Baum" im Raume, der Gegenstand, auf welchen die Vorstellung „Baum" sich bezieht, ist genau betrachtet nur eine Vorstellung und bezieht sich wieder auf einen Gegenstand, den „transscendentalen", in b „Gegenstand der Vorstellungen", gewöhnlich „Ding an sich" genannt.

[1]) Den natürlichen Abschluss der ersten Deduktion hätte der

Zusammenhange vorgestellet werden: eben so, wie nur ein Raum und Zeit ist, in welcher alle Formen der Erschei- liche Erfahrung, die in der syn-

Nachweis gebildet, dass die Vorstellungen nur vermöge der Kategorien unter die transscendentale Apperception gebracht werden können. Das Endziel der Deduktion war, die objektive Gültigkeit der Kategorien daraus zu erweisen, dass nur durch sie eine Vergegenständlichung der Vorstellungen und damit die Objekte selbst möglich sind. In Nummer 1—3 war dargelegt, dass alle Vorstellungen, um sich auf einen Gegenstand zu beziehen, unter der Einheit der transscendentalen Apperception stehen müssen. Als Schluss fehlte also nur noch der Nachweis, dass die Vorstellungen unter die Apperception nur in bestimmten Formen treten können, welch' letztere durch die Kategorien angegeben werden, dass also die Vorstellungen, um sich auf einen Gegenstand beziehen zu können, unter die Kategorien treten müssen, dass also endlich letztere, weil nur mit ihrer Hülfe Gegenstände möglich werden, auch gegenständliche (objektive) Gültigkeit haben.

Dieser Schluss ist der einzig natürliche und dem Gedankengang der ersten Deduktion angemessene; dass er ursprünglich auch am Ende derselben gestanden hat, ist mir bei häufigem Durcharbeiten der Nummern 1—4 immer zweifelloser geworden. Jetzt ist an seine Stelle Nummer 4 getreten, deren Anfang (II) nach meiner Ansicht eine früher selbstständige Deduktion ist (b ist, wie sich zeigen wird, ein später in II eingeschobenes Stück).

Zu einem Abschluss für die erste Deduktion passt II ganz und gar nicht. Von der transscendentalen Apperception, welche gerade am Ende von I eine so grosse Rolle spielt, und woran der etwaige Schluss unbedingt anknüpfen musste, ist in II gar keine Rede mehr. Ferner nimmt die Gegenständlichkeit der Vorstellungen in I und II eine ganz verschiedene Stellung zu der Objektivität der Kategorien ein. In I haben die Kategorien objektive Gültigkeit, weil sie die Gegenstände erst möglich machen, in II dagegen, weil sie die Erfahrung möglich machen und die Bedingungen der Erfahrung auch zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung sind. In I machen sie also die Erfahrung möglich, weil sie die Gegenstände möglich machen, in II dagegen machen sie die Gegenstände möglich, weil sie die Erfahrung ermöglichen, — also gerade der umgekehrte Schluss!

Ist also, was seinen Inhalt anbetrifft, II von I völlig verschieden, so knüpft ersteres auch an letzteres absolut nicht an, weder in seinem Anfange, noch in seinem weiteren Verlaufe, tritt vielmehr als eine ganz neue Deduktion auf. Es erhebt sich nun die weitere Frage, ob es früher selbstständig oder schon mit III verbunden war. Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst III einer Untersuchung unterzogen werden.

Sollte III von vornherein eine Fortsetzung zu II sein, die mit II im inneren Zusammenhange steht, so konnte der Inhalt von III nur die nähere Ausführung des Themas von II sein, in welcher Weise die Kategorien „die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung“ sind. Aber davon ist in III gar keine Rede; vielmehr wird uns hier eine ganz andere Deduktion der Kategorien

thetischen Einheit der Erscheinungen nach Begriffen besteht;

nung und alles Verhältniss des Seins oder Nichtseins stattfinden. Wenn man von verschiedenen Erfahrungen spricht, so sind es nur soviel Wahrnehmungen, so fern solche zu einer und derselben allgemeinen Erfahrung gehören. Die durchgängige und synthetische Einheit der Wahrnehmungen macht nämlich gerade die Form der Erfahrung aus, und sie[1]) ist nichts anders, als die synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen.

111 Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen würde ganz zufällig sein und, gründeten diese sich nicht

b. diese synthetische Einheit muss auf einem transscendenta-

beschert, welche von der Einheit der transscendentalen Apperception ausgeht und beweist, dass diese sich gegenüber den mannichfaltigen Erscheinungen nur dadurch erhalten kann, dass sie letztere vermittelst der Kategorien ihrer Einheit unterwirft. Wir kennen diese Deduktion schon aus I 3 d, wo auch schon gesagt wurde, dass sie ihren eigentlichen Platz in IV hat. Vermischt mit dieser Deduktion trafen wir in I 3 d (ausserdem in I 3 b δ und I 2 a) Erörterungen über den Grund der Associabilität und Reproducibilität der Vorstellungen und ihren Zusammenhang nach den Gesetzen. Aehnliche Erörterungen finden sich auch hier (III b—d) und zwar eng verbunden mit III a, wenn auch vermittelst eines etwas unklaren und unpassenden Ueberganges. Sie gehören eigentlich einem anderen Gedankenkreise an als III a und haben ihren richtigen Platz in der Vten Deduktion, wie schon oben gesagt wurde und wie eine Vergleichung mit V klar zeigt. III ist (ebenso wie I 2 a; I 3 b δ; I 3 d) nur zu begreifen als späteres Einschiebsel mit dem Zweck, die im „zweiten Abschnitt" vereinigten ersten beiden Deduktionen mit IV und V in Einklang zu bringen und dient in seiner jetzigen Stellung zur — freilich unpassenden — Fortsetzung und näheren Erklärung von II (speciell II c).

Wir haben also in II eine zwar sehr kurze, fast embryonale, aber doch ganz in sich abgeschlossene Deduktion vor uns, — eine Ansicht, welche auch durch den Schluss von II c gefordert wird. In II scheint mir aber b wieder ein späterer Zusatz zu sein, aus derselben Zeit wie III. Denn einmal knüpft c direkt an a an und lässt b ganz unberücksichtigt. b ist nur eine Abschweifung von den kurzen prägnanten Gedangengang in a und c. Wäre b aus gleicher Zeit wie a, so müsste auf den Gedanken von b, dass Einheit der Synthesis nach empirischen Begriffen nicht genüge, im direkten Anschluss hieran in c der Gedanke folgen: also ist Synthesis nach reinen Begriffen nötig, letztere können nur die Kategorien sein, und dann der Beweis dieser Behauptung. Sodann tritt in der Erwähnung der notwendigen und allgemeinen Gesetze (ebenso wie in III) ein Einfluss der Vten Deduktion hervor. Darin endlich, dass durch diese Verknüpfung nach Gesetzen die Erkenntniss eine Beziehung auf Gegenstände erhalten soll, ist ein Einfluss der ersten Deduktion, besonders in ihren späteren Teilen, erkennbar; in II c wird die Beziehung der Kategorien auf Gegenstände bekanntlich aus einem ganz anderen Gesichtspunkte abgeleitet.

[1]) sc. die Erfahrung, so dass also die Erscheinungen den Inhalt, die synthetische Einheit derselben nach Begriffen die Form der Erfahrung bildet.

auf einen transscendentalen Grund der Einheit, so würde es möglich sein, dass ein Gewühl von Erscheinungen unsere Seele anfüllete, ohne dass doch daraus jemals Erfahrung werden könnte. Alsdenn fiele aber auch alle Beziehung der Erkenntniss auf Gegenstände weg, weil ihr die Verknüpfung nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen mangelte, mithin würde sie zwar gedankenlose Anschauung, aber niemals Erkenntniss, also für uns so viel als gar nichts sein.

Die Bedingungen *a priori* einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die oben angeführten Kategorien sind nichts anders, als die Bedingungen des Denkens zu einer möglichen Erfahrung, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also *a priori* objektive Gültigkeit; welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten.

Die Möglichkeit aber, ja sogar die Notwendigkeit dieser Kategorien beruhet auf der Beziehung, welche die gesamte Sinnlichkeit, und mit ihr auch alle mögliche Erscheinungen, auf die ursprüngliche Apperception haben, in welcher alles notwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss sein, d. i. unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen 112
muss, nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und notwendige Identität *a priori* beweisen kann. So ist der Begriff einer Ursache nichts anders, als eine Synthesis (dessen, was in der Zeitreihe folgt, mit anderen Erscheinungen,) nach Begriffen, und ohne dergleichen Einheit, die ihre Regel *a priori* hat, und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin notwendige Einheit des Bewusstseins, in dem Mannichfaltigen der Wahrnehmungen, nicht angetroffen werden. Diese würden aber alsdenn auch zu keiner Erfahrung gehören, folglich ohne Objekt, und nichts als ein blindes Spiel der Vorstellungen, d. i. weniger, als ein Traum sein.

Alle Versuche, jene reine Verstandesbegriffe von der Erfahrung abzuleiten, und ihnen einen bloss empirischen Ursprung zuzuschreiben, sind also ganz eitel und vergeblich. Ich will davon nichts erwähnen, dass z. E. der Begriff einer Ursache den Zug von Notwendigkeit

len Grunde beruhen, weil sonst mit der Verknüpfung nach Gesetzen auch die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände wegfallen würde.

c. Die Bedingungen a priori jener Erfahrung (vrgl. a) sind zugleich Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung; die Kategorien sind ersteres, mithin auch letzteres, haben also objektive Gültigkeit.

III. Dritte Deduktion.

a. Die Gültigkeit der Kategorien beruht darauf, dass alle Erscheinungen unter der transsc. Apperc. stehen, und dass letztere ersteren gegenüber ihre Identität nur dadurch geltend machen kann, dass sie dieselben ihrer Einheit vermittelst Funktionen der Synthesis, nl. der Kategorien, unterwirft.

b. Die Kategorien lassen sich nicht aus der Erfahrung ablei-

ten, einmal wegen der ihnen beiwohnenden Notwendigkeit, sodann weil die Affinität des Mannichfaltigen, auf welche sie zurückweisen, nur dadurch zu erklären ist, dass

bei sich führt, welche gar keine Erfahrung geben kann, die uns zwar lehrt: dass auf eine Erscheinung gewöhnlichermaassen etwas andres folge, aber nicht, dass es notwendig darauf folgen müsse, noch dass *a priori* und ganz allgemein daraus als einer Bedingung auf die Folge könne geschlossen werden. Aber jene empirische Regel der Association, die man doch durchgängig annehmen muss, wenn man sagt: dass alles in der Reihenfolge der
113 Begebenheiten dermaassen unter Regeln stehe, dass niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge: dieses, als ein Gesetz der Natur, worauf beruht es, frage ich? und wie ist selbst diese Association möglich? Der Grund der Möglichkeit dieser Association des Mannichfaltigen, so fern er im Objekte liegt, heisst die **Affinität** des Mannichfaltigen. Ich frage also, wie macht ihr euch die durchgängige Affinität der Erscheinungen, (dadurch sie unter beständigen Gesetzen stehen, und darunter gehören **müssen**,) begreiflich?

c. die transscendentale Apperception, um ihre Identität zu behaupten, alle Erscheinungen ihren Gesetzen unterwirft, wodurch wir auch allein

Nach meinen Grundsätzen ist sie sehr wohl begreiflich. Alle mögliche Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. Von diesem aber, als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich, und *a priori* gewiss, weil nichts in die Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception. Da nun diese Identität notwendig in die Synthesis alles Mannichfaltigen der Erscheinungen, so fern sie empirische Erkenntniss werden soll, hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen *a priori* unterworfen, welchen ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss. Nun heisst aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannichfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden **kann**, eine **Regel**, und wenn es so gesetzt werden **muss**, ein **Gesetz**. Also stehen alle Erscheinungen
114 in einer durchgängigen Verknüpfung nach notwendigen Gesetzen, und mithin in einer **transscendentalen Affinität**, woraus die **empirische** die blosse Folge ist.

d. die Einheit der Natur als eine notwendige erkennen können, weil wir sie eben selbst machen.

Dass die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperception richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmässigkeit abhangen solle, lautet wohl sehr widersinnisch und befremdlich. Bedenket man aber, dass diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern

bloss eine Menge von Vorstellungen des Gemüts sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloss in dem Radikalvermögen aller unserer Erkenntniss, nämlich der transscendentalen Apperception, in derjenigen Einheit zu sehen, um deren willen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung[1]), d. i. Natur heissen kann; und dass wir auch eben darum diese Einheit *a priori*, mithin auch als notwendig erkennen können, welches wir wohl müssten unterwegens lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens an sich gegeben. Denn da wüsste ich nicht, wo wir die synthetische Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müsste. Da dieses aber nur empirisch geschehen könnte: so würde daraus keine andere, als bloss zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei weitem an den notwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt.

Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe 115

dritter Abschnitt.

Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese *a priori* zu erkennen.

Was wir im vorigen Abschnitte abgesondert und einzeln vortrugen, wollen wir jetzt vereinigt und im Zusammenhange vorstellen.[2]) Es sind drei subjektive

Verbindung der ersten drei Deduktionen mit den folgenden.

IV. 4te De-

[1]) = Inbegriff aller möglichen Erfahrung; unter den Begriff „Natur“ fallen alle Objekte, welche jemals in die Erfahrung eintreten können. Der Nachdruck liegt also auf „allen möglichen“.

[2]) Der Gedankengang dieser Deduktion ist uns schon aus den oben besprochenen, unter ihrem Einflusse stehenden Einschiebseln (I 3 d; III) bekannt. Er bietet dem Verständniss keine Schwierigkeiten, abgesehen von dem Anfang von d. Letzterer ist nach meiner Ansicht so zu verstehen: Falls irgend welche Vorstellungen unsere werden d. i. in unser Selbstbewusstsein aufgenommen werden sollen, so müssen sie sich bestimmten Regeln fügen, unter welchen diese Aufnahme allein erfolgen kann. Sobald also unser Selbstbewusstsein Erscheinungen (Vorstellungen) gegenüber gestellt wird, resp. in Beziehung zu der transscendentalen Synthesis der produktiven Einbildungskraft tritt, vermöge deren allein ein Verhältniss zwischen Apperception und Erscheinungen sich bilden kann, kommen an unserem Selbstbewusstsein ganz bestimmte Regeln der Aufnahmemöglichkeit

duktion. a. Es gibt drei subjektive Erkenntnissquellen von empirischem und transscendentalem Gebrauch (derselbe Inhalt wie B. S. 127, Anm. I, aber ver-

Erkenntnissquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntniss der Gegenstände derselben beruht: Sinn, Einbildungskraft und Apperception; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen *a priori*, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der Sinn stellt die Erscheinungen in der Wahrnehmung vor, die Ein-

zum Vorschein, und als Vermögen dieser Regeln heisst es Verstand. Ebenso ist das Selbstbewusstsein, wenn es durch die Synthesis der reproduktiven Einbildungkraft mit den Erscheinungen in Verbindung tritt, der Quell der jedesmaligen Associationsregeln (gesetze), die dann auch dem Verstande zugeschrieben werden. In gewissen Momenten seiner Thätigkeit heisst also das Selbstbewusstsein Verstand. Aehnlich gedacht ist das Verhältniss zwischen Verstand und Apperception. A. S. 97/8, hier in der Beilage V i und VI b, vergl. auch noch besonderns B. S. 133/4 Anm.

Weit später als die eigentliche Deduktion ist auf jeden Fall die Anmerkung b 1, welche sich ganz entschieden auf die Problemstellung (synthetisch *a priori*) der vervollständigten Einleitung zu A bezieht. — Ebenfalls ein späterer Zusatz muss a sein, dessen Terminologie mit derjenigen der Deduktion nicht ganz übereinstimmt. Association und Rekognition passen in den Zusammenhang der Deduktion gar nicht hinein, entstammen vielmehr offenbar der ersten Deduktion (I); IV a wird also ein späteres Einschiebsel sein, welches die Terminologie der ersten und vierten Deduktion in Uebereinstimmung zu bringen sucht (vergl. A. S. 96 b; V i) und eine allgemeine Einleitung zu IV und V liefern soll, weshalb sich auch der später hinzugekommene Schluss von V (V i) auf IV a bezieht. Aber ein ähnliches Stück wie er, muss der IVten Deduktion auf jeden Fall vorhergegangen sein; das verbürgt c, wo die „Synthesis der Einbildungskraft“ auf eine Weise eingeführt wird, die unbedingt eine Bekanntschaft seitens des Lesers mit jener Synthesis voraussetzt. Da bietet sich nun das kleine Stück B. S. 127, Anm. I) dar, welches im Inhalt IV a ganz parallel ist, vor letzterem aber den Vorzug hat, dass es in der Terminologie mit IV ganz übereinstimmt. Der Ausdruck „dieser Verknüpfung“ in IV b macht in seiner nunmehrigen Stellung nicht mehr Schwierigkeiten als in seiner früheren und bezieht sich natürlich auf „Synopsis“ und „Synthesis“ in 1), 2) und 3); es ist aber auch möglich, dass zwischen B. S. 127 Anm. I) und IV b ursprünglich eine andere Verbindung war, resp. dass IV b anders anfing.

Von I unterscheidet sich IV dadurch noch ganz besonders, dass es dort eine dreifache Synthesis gibt, hier nur eine einzige. Die dortige Synthesis der Apprehension und die der Rekognition fallen weg, die der Einbildungskraft hat in IV eine ganz andere Bedeutung, ungefähr die der Apprehension, und ist produktiv, während sie in I nur reproduktiv war. B. S. 127, Anm. I) stimmt darin ganz mit IV überein, und A. S. 97/8 versucht I mit B. S. 127 Anm. I) (und damit auch mit IV) zu vereinigen, — natürlich ohne Erfolg. Ferner spricht I von einer reproduktiven Synthesis der Einbildungskraft *a priori*, in IV ist nur die produktive derartig beschaffen.

änderte Terminologie, um IV u. V in Einstimmung mit I zu versetzen, vrgl. S. 96, b).

bildungskraft in der Association (und Reproduktion), die Apperception in dem empirischen Bewusstsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Rekognition.

Es liegt aber der sämtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung (in Ansehung ihrer als Vorstellung die Form der inneren Anschauung, die Zeit,) der
Association die reine Synthesis der Einbildungskraft, 116
und dem empirischen Bewusstsein die reine Apperception, d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen, *a priori* zum Grunde.

b. Alle unsere Vorstellungen müssen unter der synthetischen Einheit der reinen Apperception stehen, um von uns „erfahren" werden zu können;

Wollen wir nun den innern Grund dieser Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntniss zu einer möglichen Erfahrung[1]) zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperception anfangen. Alle Anschauungen sind vor uns nichts und gehen uns nicht im mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfliessen, und nur durch dieses allein ist Erkenntniss möglich. Wir sind uns *a priori* der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntniss jemals gehören können, bewusst, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allem andern zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Princip steht *a priori* fest, und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannichfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung), heissen. Nun ist die Einheit des Mannichfaltigen in einem Subjekt synthetisch: also gibt die reine Apperception ein
Principium der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen 117
in aller möglichen Anschauung an die Hand.*)

b 1. Weitere, später hinzugekommene Ausführung von b.

*) Man gebe auf diesen Satz wohl Acht, der von grosser Wichtigkeit ist. Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewusst zu werden; so würde das so viel sagen: sie existirten gar nicht. Alles

[1]) d. h. die Vorstellungen werden zu einer einheitlichen Erkenntniss und damit zu der Erfahrung verarbeitet.

118 Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus, oder schliesst sie ein, und soll jene *a priori* notwendig sein, so muss letztere auch eine Synthesis *a priori* sein. Also bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft, als eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannichfaltigen in einer Erkenntniss. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft *a priori* stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung. Also ist das Principium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniss, besonders der Erfahrung.

c. diese Forderung wird ermöglicht durch die transscendentale Synthesis der produktiven Einbildungskraft;

Nun nennen wir die Synthesis des Mannichfaltigen in der Einbildungskraft transscendental, wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts, als bloss auf die Verbindung des Mannichfaltigen *a priori*[1]) geht, und die Einheit dieser Synthesis heisst transscendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception, als *a priori* notwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntnisse zum Grunde liegt, so ist die transscendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniss, durch welche

empirische Bewusstsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transscendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperception. Es ist also schlechthin notwendig, dass in meinem Erkenntnisse alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein (meiner Selbst) gehöre. Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannichfaltigen (Bewusstseins), die *a priori* erkannt wird, und gerade so den Grund zu synthetischen Sätzen *a priori*, die das reine Denken betreffen, als Raum und Zeit zu solchen Sätzen, die die Form der blossen Anschauung angehen, abgibt. Der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle andere (deren kollektive Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusstsein sei. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstssein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit desselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen.

[1]) „*a priori*" gehört zu „Verbindung."

mithin alle Gegenstände möglicher Erfahrung *a priori* vorgestellt werden müssen.

Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft, der reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse *a priori*, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Dieses sind aber die Kategorien, d. i. reine Verstandesbegriffe, folglich enthält die empirische Erkenntniskraft des Menschen notwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur vermittelst der Anschauung und der Synthesis derselben durch Einbildungskraft, bezieht, unter welchem also alle Erscheinungen, als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen. Da nun diese Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfalls notwendig ist, (weil wir ohne diese gar keine Erkenntniss durch sie bekommen würden, und sie uns mithin gar nichts angingen) so folgt, dass der reine Verstand, vermittelst der Kategorien, ein formales und synthetisches Princip aller Erfahrungen sei, und die Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben. 119

d. die Regeln dieser Synthesis gibt der Verstand in den Kategorien; die Kategorien sind also Bedingungen der Erfahrung.

Jetzt wollen wir den notwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelst der Kategorien dadurch vor Augen legen, dass wir von unten auf, nämlich von dem Empirischen anfangen. [1])Das erste, was uns gegeben wird, ist die Erscheinung, 120

Verbindung der IVten Deduktion mit der IIIten.

v. Vte

[1]) Die 5te Deduktion hat grosse Aehnlichkeit mit der ersten. Beide beginnen mit dem Einfachsten, der Wahrnehmung, und steigen auf bis zu dem schwierigsten Problem, dem der transscendentalen Apperception. Letztere ist aber nur ein Durchgangspunkt; das beiderseitige Ziel ist ein ganz verschiedenes. In I wird die objektive Gültigkeit der Kategorien daraus erwiesen, dass ohne sie keine Vergegenständlichung der Vorstellungen, in V daraus, dass ohne sie keine Affinität möglich ist, ohne letztere aber nicht die einfachste Wahrnehmung. Daher sind auch die einzelnen Stationen auf dem Wege von der Wahrnehmung zu der Apperception andere; in I haben Association, Affinität und produktive Einbildungskraft gar keinen Platz, sind aber, wie wir sehen, durch spätere Einschiebsel der Harmonisirung halber hineingezwängt und verderben nun den Zusammenhang. Hier in V (ebenso wie in IV) ist eine besondere produktive Einbildungskraft nötig, um die Vorstellungen vermittelst der Kategorien unter die Apperception zu bringen; davon ist in I nicht die Rede. Im Gegensatz zu IV, in Uebereinstimmung mit I,

Deduktion.
a. Jede Erscheinung enthält Mannichfaltiges, dessen Verbindung nötig ist, aber durch den Sinn nicht geschehen kann, sondern nur

welche, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heisst, (ohne das Verhältniss zu einem, wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erscheinung vor uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniss werden können, und also vor uns nichts sein, und weil sie an sich selbst keine objektive Realität hat, und nur im Erkenntnisse existirt, überall nichts sein.) Weil aber jede Erscheinung ein Mannichfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein thätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannichfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne*). Die Einbildungskraft soll nämlich das Mannichfaltige der Anschauung in ein Bild bringen; vorher muss sie also die Eindrücke in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren.

b. durch die empirische Synthesis der Apprehension (ausgeübt von der Einbildungskraft), die wieder

*) Dass die Einbildungskraft ein notwendiges Ingredienz der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psychologe gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch sogar zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel ausser der Empfänglichkeit der Eindrücke, noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.

kennt V eine Synthesis der Apprehension, die sich aber von der in I dadurch unterscheidet, dass sie von der Einbildungskraft ausgeht. Ebenso wie in IV ist in V die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft nur empirisch (anders in I).

Wie in I sich Einschiebsel finden, welche dem Gedankenkreise von V entstammen, so umgekehrt in V solche, welche unter dem Einflusse von I stehen. So vor allem V i, wo „Rekognition", die in V garnicht hineinpasst, ganz offenbar auf I hinweist, wie ebenfalls der Gegensatz zwischen „Erscheinungen" und „Gegenständen eines empirischen Erkenntnisses" im 3ten Satz (im 2ten Satz von V e findet sich der prägnante Ausdruck „Gegenstand" nicht, obwohl er auch hier hätte angewandt werden müssen, wenn e wie i unter dem Einflusse von I stünde). Ausser V i scheint mir auch noch V g späteren Datums zu sein, hauptsächlich weil sich V h sehr gut an V f, absolut nicht an den Schluss von V g anschliesst; ich wenigstens habe keine Erklärung und Beziehung für das „Denn" (am Anfang von h) in g finden können. Ausserdem scheint mir in dem Ausdruck „Begriffe von Gegenständen" am Ende von g der Einfluss von I erkennbar zu sein; die Art und Weise, wie das „weil" diese Gegenstände einführt, ist wohl aus dem Gedankenkreise von I, nicht aber aus dem von V zu erklären.

Es ist aber klar, dass selbst diese Apprehension des Mannichfaltigen allein noch kein Bild und keinen Zusammenhang der Eindrücke hervorbringen würde, wenn nicht ein subjektiver Grund da wäre, eine Wahrnehmung, von welcher das Gemüt zu einer andern übergegangen, zu den nachfolgenden herüber zu rufen, und so ganze Reihen derselben darzustellen, d. i. ein reproduktives Vermögen der Einbildungskraft, welches denn auch nur empirisch ist. 121

c. eine empirische Synthesis der Reproduktion erfordert, diese wieder

Weil aber, wenn Vorstellungen, so wie sie zusammen geraten, einander ohne Unterschied reproduciren, wiederum kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern bloss regellose Haufen derselben, mithin gar keine Erkenntniss entspringen würde; so muss die Reproduktion derselben eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt. Diesen subjektiven und empirischen Grund der Reproduktion nach Regeln nennt man die Association der Vorstellungen.

d. Association der Vorstellungen, diese wieder

Würde nun aber diese Einheit der Association nicht auch einen objektiven Grund haben, so dass es unmöglich wäre, dass Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension, so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dass sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schickten. Denn, ob wir gleich das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu associiren; so bliebe es doch an sich ganz unbestimmt und zufällig, ob sie 122
auch associabel wären; und in dem Falle, dass sie es nicht wären, so würde eine Menge Wahrnehmungen, und auch wohl eine ganze Sinnlichkeit möglich sein, in welcher viel empirisches Bewusstsein in meinem Gemüt anzutreffen wäre, aber getrennt, und ohne dass es zu einem Bewusstsein meiner selbst gehörete, welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, dass ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperception) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen: dass ich mir ihrer bewusst sei. Es muss also ein objektiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft *a priori* einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel,

e. Affinität der Vorstellungen (Erscheinungen), welche ihrerseits nur dadurch möglich ist, dass

und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sein. Diesen objektiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich

f. die apriorische Synthesis der Einbildungskraft die Erscheinungen unter die Einheit der ursprünglichen Apperception bringt;

die Affinität derselben. Diesen können wir aber nirgends anders, als in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen. Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen so ins Gemüt kommen, oder apprehendirt werden, dass sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objektiv notwendig ist, unmöglich sein würde.

123 Die objektive Einheit alles (empirischen) Bewusstseins in einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperception) ist also die notwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die *a priori* auf Regeln gegründet ist.

g. über die produktive Einbildungskraft;

Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis *a priori*, weswegen wir ihr den Namen der produktiven Einbildungskraft geben, und, so fern sie in Ansehung alles Mannichfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die notwendige Einheit in der Synthesis derselben zu ihrer Absicht hat, kann diese die transscendentale Funktion der Einbildungskraft genannt werden. Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem Bisherigen doch einleuchtend, dass nur vermittelst dieser transscendentalen Funktion der Einbildungskraft, sogar die Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich werde: weil ohne sie gar keine Begriffe von Gegenständen in eine Erfahrung zusammenfliessen würden.

h. die in f geschilderte Thätigkeit führt die Einbildungskraft vermittelst der Kategorien aus.

Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, so fern es bloss möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört eben sowohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie
124 alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen
innern Anschaung, nämlich der Zeit. Diese Apperception ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich *a priori* ausgeübt, dennoch jeder-

zeit sinnlich, weil sie das Mannichfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniss des Mannichfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe, welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können.

i. Später hinzugekommener Schluss der Vten Deduktion, in welchem versucht wird, dieselbe mit der ersten in der Terminologie zu vereinigen (vrgl. IV a).

Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniss *a priori* zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannichfaltige der Anschauung einerseits, mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden. Die wirkliche Erfahrung, welche aus der Apprehension, der Association, (der Reproduktion,) endlich der Rekognition der Erscheinungen besteht, enthält in der letzteren und höchsten (der bloss empirischen 125
Elemente der Erfahrung) Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntniss möglich machen. Diese Gründe der Rekognition des Mannichfaltigen, so fern sie bloss die Form einer Erfahrung überhaupt angehen, sind nun jene Kategorien. Auf ihnen gründet sich also alle formale Einheit in der Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser auch alles empirischen Gebrauchs derselben[1]) (in der Rekognition, Reproduktion, Association, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese, nur vermittelst jener Elemente der Erkenntniss überhaupt unserm Bewusstsein, mithin uns selbst angehören können.

VI. Folgen

[2])Die Ordnung und Regelmässigkeit also an den Er-

[1]) In diesen Worten kann ich keinen Sinn finden; es muss wohl der Nominativ stehen, als zweites Subjekt zu „gründet“: „aller empirischer Gebrauch“.

[2]) VI kann erst geschrieben sein, als die bisher besprochenen verschiedenen Deduktionen bereits zu einem Ganzen vereinigt und in die Kritik der reinen Vernunft aufgenommen waren. Denn der Anfang des zweiten Absatzes von a bezieht sich auf frühere Teile derselben. Am meisten hat VI mit III d, bekanntlich auch einem späteren Einschiebsel, Aehnlichkeit. Die VIte Deduktion kommt nahe an IV heran, insofern in beiden von der Zugehörigkeit aller Er-

der objektiven Gültigkeit der Kategorien. a. Die Ordnung in der Natur ist ein Produkt unseres Verstandes, welcher den Erscheinungen Gesetze vorschreibt;

scheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hinein gelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d. i. *a priori* gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Wie sollten wir aber wohl *a priori* eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnissquellen unseres Gemüts subjektive Gründe solcher Einheit *a priori* enthalten, und wären diese subjektive Bedingungen nicht zugleich objektiv gültig, indem
126 sie die Gründe der Möglichkeit sein, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen?

Wir haben den Verstand oben auf mancherlei Weise erklärt: durch eine Spontaneität der Erkenntniss, (im Gegensatz der Receptivität der Sinnlichkeit), durch ein Vermögen denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urteile, welche Erklärungen, wenn man sie beim Lichte besieht, auf eins hinauslaufen. Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln charakterisiren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher. Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln. Dieser ist jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden. Regeln, so fern sie objectiv sind, (mithin der Erkenntniss des Gegenstandes notwendig anhängen) heissen Gesetze. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter denen die höchsten, (unter welchen alle andere stehen,) *a priori* aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmässigkeit verschaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloss ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen: er ist selbst in die Gesetzgebung vor die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische

scheinungen (als Vorstellungen) zu der transscendentalen Apperception ausgegangen wird, nur dass hier in VI die Sinnlichkeit (als die Erscheinungen umfassend und nur in der Einheit der Apperception möglich) vermittelnd eintritt. — d soll offenbar einen Abschluss zu der gesamten transscendentalen Deduktion bilden.

b. VIte Deduktion. (Beweis von a): Erscheinungen sind nur in der Sinnlichkeit, letztere nur in der Einheit der Apperception, diese wieder nur dadurch möglich, dass alle Erscheinungen sich den Verstandesgesetzen (Kategorien) fügen.

Einheit des Mannichfaltigen der Erscheinungen nach 127
Regeln geben; denn Erscheinungen können, als solche, nicht ausser uns stattfinden, sondern existiren nur in unserer Sinnlichkeit. Diese aber, als Gegenstand der Erkenntniss in einer Erfahrung, mit allem, was sie enthalten mag, ist nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der notwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Eben dieselbe Einheit der Apperception in Ansehung eines Mannichfaltigen von Vorstellungen (es nämlich aus einer einzigen[1]) zu bestimmen) ist die Regel und das Vermögen dieser Regeln der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen eben so *a priori* im Verstande, und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als blosse Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen, und durch dieselbe, der Form nach, allein möglich sind.

c. Die empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Verstandesgesetze.

So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keinesweges vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannichfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirische Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen 128
Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen, unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäss sein müssen.

d. Schluss im Sinne der VIten Deduktion.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. Mehr aber hatten wir in der transsc. Deduktion der Kategorien nicht zu leisten, als dieses Verhältniss des Verstandes zur Sinnlichkeit, und vermittelst derselben zu allen Gegenständen

[1]) Diese einzige Vorstellung ist eben die Einheit der Apperception.

der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe *a priori* begreiflich zu machen, und dadurch ihren Ursprung und Wahrheit festzusetzen.

VII [1]) Summarische Vorstellung

der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

a. Von Dingen an sich ist keine apriorische Erkenntniss möglich, wohl aber von Erscheinungen, weil diese

Wären die Gegenstände, womit unsere Erkenntniss zu thun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe *a priori* haben können. Denn woher sollten wir sie nehmen? Nehmen wir sie vom Objekt (ohne hier noch einmal zu untersuchen, wie
129 dieses uns bekannt werden könnte) so wären unsere Begriffe bloss empirisch, und keine Begriffe *a priori*. Nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was bloss in uns ist, die Beschaffenheit eines von unsern Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen, d. i. ein Grund sein, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme, und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sei. Dagegen, wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu thun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch notwendig, dass gewisse Begriffe *a priori* vor der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen.

b. als Bestimmungen meines Selbstbewusstseins den Formen desselben unterworfen sind, diese Formen aber vor jeder Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen und so eine formale Erkenntniss

Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der bloss in uns ist, weil eine blosse Modifikation unserer Sinnlichkeit ausser uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung: dass alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesamt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperception als notwendig aus. In dieser Einheit des möglichen Bewusstseins aber besteht auch die Form aller Erkenntniss der Gegenstände, (wodurch das Mannichfaltige, als zu **einem** Objekt gehörig, gedacht wird). Also

[1]) VI d bildete, wie wir sahen, einmal den Abschluss der ganzen Deduktion. VII kann also erst hinzugekommen sein, als die „transscentendale Deduktion", wie wir sie jetzt vor uns haben, schon fertig war. Dem entsprechend sucht sein Inhalt allen einzelnen Deduktionen Genüge zu thun und ist so zu einem charakterlosen Gemengsel geworden.

geht die Art, wie das Mannichfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstsein gehört, vor aller Erkenntniss des Gegenstandes, als die intellektuelle Form derselben, vorher, und macht selbst eine formale Erkenntniss aller Gegenstände *a priori* überhaupt aus, 130 so fern sie gedacht werden (Kategorien). Die Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperception gehen aller empirischen Erkenntniss vor. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum *a priori* möglich, ja gar, in Beziehung auf Erfahrung, notwendig, weil unser Erkenntniss mit nichts, als Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloss in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorhergehen, und diese der Form nach auch allererst möglich machen muss. Und aus diesem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduktion der Kategorien geführt worden [1]).

der Gegenstände a priori liefern.

c. Kurze Zusammenfassung von b.

[1]) Im Vorhergehenden habe ich nachzuweisen gesucht, dass was man bisher im allgemeinen für eine einheitliche grossartige Konception hielt, vielmehr als eine mosaikartige Zusammenstellung und Verschlingung verschiedener Gedanken aus verschiedenenen Zeiten anzusehen ist. Eine genauere Datirung der einzelnen Abschnitte wird nach dem bisher vorliegenden Material nicht durchzuführen sein sein. Aber wann ist jene Zusammenstellung erfolgt? Etwa schon in dem von mir angenommenen „kurzen Abriss" ? Kaum! Vielmehr wird man annehmen müssen, dass in diesem Abriss nur eine kurze Deduktion vorhanden war, die dann bei der späteren grossen Einschiebung entweder fallen gelassen oder mit verarbeitet wurde. Welches von beiden geschah, wird man bei den schwierigen Verhältnissen kaum ausmachen können. Von den vorhandenen Deduktionen hätten für jenen Abriss am besten II und IV gepasst, II wegen ihrer Indifferenz, welche sie besonders geignet machte, als Provisorium zu dienen und die teilweise einander widersprechenden Stücke um sich herum krystallisiren zu lassen. Wäre diese Annahme richtig, so wäre auch in II c „die eben angeführten Kategorien" kein Druckfehler, sondern das „eben", welches in den früheren Zusammenhang passte, wäre nur aus Flüchtigkeit stehen geblieben. — Sieht man B. S. 102 a nicht als späteren Zusatz an, so muss dagegen IV die ursprüngliche Deduktion des „Abrisses" sein, da beide, wie oben ausgeführt wurde, eng zusammengehören. IV passt deshalb auch ganz gut, weil es besonders in sich abgeschlossen und mit einer Einleitung versehen ist. Doch über Vermutungen wird man hier kaum hinauskommen. —

Die verschiedenen Deduktionen vereinigte Kant nun in der Weise, dass er zunächst den ganzen Stoff in zwei Hauptteile sonderte, im ersten angeblich nur eine Vorbereitung gab, im zweiten dann erst die eigentliche Darstellung, die wieder in zwei Teile zerfiel, von denen der eine von oben, der andere von unten begann. Diese Ein-

teilung aufzustellen, dienen die „vorläufige Erinnerung“ vor I, und die Sätze zwischen III und IV, IV und V. Dadurch, dass der Schluss der Iten Deduktion unterdrückt und an seine Stelle die IIte Deduktion gesetzt, dieser aber, obwohl sie doch schon in sich abgeschlossen war, noch die IIIte Deduktion als neuer Schluss angehängt wurde, entstand eine gründliche Verwirrung, und alles wurde aus dem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissen. Um die verschiedenen Deduktionen mit einander zu vereinigen, wurden harmonisirende Abschnitte eingeschoben: A. S. 96 b, S. 100 a, S. 104 b, S. 108 d e, S. 111 b, S. 111 III, S. 115 a, S. 123 g, S. 124 i. Als Schluss der ganzen Deduktion wurde VI angehängt, als Einleitung die ursgrüngliche Einleitung von IV, von der aber der Schluss (A. S. 127 Anm. [1]) zunächst fortgelassen wurde. B § 13 a—c wurden dann wieder vor die ursprüngliche Einleitung von IV gestellt, vielleicht schon bei der Zusammenstellung der Deduktionen. Zu verschiedenen Zeiten kamen endlich noch der neue Schluss VII und die neuen Einleitungen § 13 d e und § 14 hinzu, letztere beiden am spätesten. Mit § 14 zugleich wurde wohl A. S. 127 Anm. [1]), der Schluss der urspünglichen Einleitung von IV, eingeschoben, — ein Stück, das an seiner jetzigen Stelle sich notwendig auf § 14 beziehen muss, also nicht früher, als dieser hineingekommen sein kann. So erklärt es sich auch, wie der Schluss der ursprünglichen Einleitung zu IV (B. S. 127, Anm. [1]) direkt vor dem Anfang derselben (A. S. 95 a) seinen Platz erhalten konnte.

Zweite Beilage.

(Vergl. Anmerk. I) zu S. 332 der vorliegenden Ausgabe.)

[1]) Erster Paralogism der Substantialität.

II. Erster Paralogismus.

Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

[1]) Dem allgemeinenen Gesichtspunkt der Dialektik gemäss sollte der erste Paralogismus auf der Nichtunterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich beruhen; er beruht aber vielmehr auf der Nichtunterscheidung der logischen und realen Bedeutung der Kategorien. Im ersten Fall hätte Kant nachweisen müssen, dass in der Minor des Paralogismus von der Seele nur als Erscheinung die Rede ist, d. h. so wie sie uns selbst in der inneren Anschauung „ich denke" erscheint. Statt dieses Unterschiedes zwischen Seele als Erscheinung und Seele als Ding an sich wählt er aber den Unterschied zwischen Bewusstsein und Träger des Bewusstseins, wobei das „ich denke" den Wert einer Anschauung verliert und zu einer blossen Form des Bewusstseins herabsinkt. Und nun beweist Kant, dass der Ausdruck „Substanz", da keine Anschauung gegeben ist, nur die Bedeutung einer logischen Funktion (zwecks eines Urteils) hat, also nur dazu dient, ein Urteil über das Verhältniss zwischen dem Bewusstsein und seinen Gedanken aufzustellen, wodurch aber über den Träger des Bewusstseins nichts ausgesagt wird, ja nicht einmal über das Bewusstsein. Aehnlich kann ich z. B. den Baum „Substanz" und die grüne Farbe „Accidenz" nennen, um vermittelst der logischen Urteilsfunktionen „Substanz-Accidenz" das Urteil zu bilden: „Der Baum ist grün," aber deshalb findet die Kategorie der Substanz nicht auf den Baum Anwendnng, da ihm keine Beharrlichkeit zukommt, er vielmehr verändert (z. B. verbrannt werden) kann. Ebenso wenn man die Seele „Substanz" nennt, so gilt das von ihr nur als logischem Subjekt ihrer Gedanken, nicht als realem Subjekt der Inhärenz, sie ist daher nur „Substanz in der Idee" (c), nicht „in der Realität."

Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikate irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz.

Kritik des ersten Paralogisms der reinen Psychologie.

a. Die Kategorie der Substanz hat hier, weil nicht auf Anschauung bezogen, keine objektive, sondern nur logische Bedeutung u. dient daher nicht zur Erkenntniss der Seele, sondern nur des Verhältnisses zwischen Seele u. Gedanken;

Wir haben in dem analytischen Teile der transscendentalen Logik gezeigt: dass reine Kategorien (und unter diesen auch die der Substanz) an sich selbst gar keine objektive Bedeutung haben, wo ihnen nicht eine
349 Anschauung untergelegt ist, auf deren Mannichfaltiges sie, als Funktionen der synthetischen Einheit, angewandt werden können. Ohne das sind sie lediglich Funktionen eines Urteils ohne Inhalt. Von jedem Dinge überhaupt kann ich sagen, es sei Substanz, so fern ich es von blossen Prädikaten und Bestimmungen der Dinge unterscheide. Nun ist in allem unserem Denken das Ich das Subjekt, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden. Also muss jedermann sich selbst notwendigerweise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen seines Daseins und Bestimmungen seines Zustandes ansehen.

b. im letzteren Sinne genommen berechtigt sie nicht, die Beharrlichkeit der Seele anzunehmen und

Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen. Dass ich, als ein denkend Wesen, für mich selbst fortdaure, natürlicher Weise weder entstehe noch vergehe, das kann ich daraus keinesweges schliessen und dazu allein kann mir doch der Begriff der Substantialität meines denkenden Subjekts nutzen, ohne welches ich ihn gar wohl entbehren könnte.

Es fehlt so viel, dass man diese Eigenschaften aus der blossen reinen Kategorie[1]) einer Substanz schliessen könnte, dass wir vielmehr die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen müssen, wenn wir auf ihn den empirisch brauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen.

[1]) Die als solche nach a nur logische Bedeutung als Urteilsfunktion hat.

Nun haben wir aber bei unserem Satze keine Erfahrung zum Grunde gelegt, sondern lediglich aus dem Begriffe der Beziehung, den alles Denken auf das Ich, als das 350
gemeinschaftliche Snbjekt, hat, dem es inhärirt, geschlossen. Wir würden auch, wenn wir es gleich darauf anlegten, durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit darthun können. Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber, dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten.

c. erweitert unsere Einsicht nicht.

Hieraus folgt: dass der erste Vernunftschluss der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subjekt des Denkens für die Erkenntniss des realen Subjekts der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntniss haben, noch haben können, weil das Bewusstsein das einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transscendentalen Subjekte, müssen angetroffen werden, und wir, ausser dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntniss von dem Subjekte an sich selbst haben, was diesem, so wie allen Gedanken, als Substratnm zum Grunde liegt. Indessen kann man den Satz: *die Seele ist Substanz*, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet: dass uns dieser Begriff nicht im mindesten weiter führe, oder irgend eine von den gewöhnlichen Folgerungen der vernünfteln- 351
den Seelenlehre, als z. B. die immerwährende Dauer derselben bei allen Veränderungen und selbst dem Tode des Menschen lehren könne, dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne.

Zweiter Paralogism der Simplicität.

III. Zweiter Paralogismus.

Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Konkurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist *einfach*.

Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches:
Also u. s. w.

Kritik des zweiten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

a 1. Beweisgang desselben.

[1])Dies ist der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre, nicht etwa bloss ein sophistisches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünstelt, um seinen Behauptungen einen flüchtigen Schein zu geben, sondern ein Schluss, der sogar die schärfste Prüfung und die grösste Bedenklichkeit des Nachforschens auszuhalten scheint. Hier ist er.

Eine jede zusammengesetzte Substanz ist ein Aggregat vieler, und die Handlung eines Zusammengesetzten, oder das, was ihm, als einem solchen inhärirt, ist ein Aggregat vieler Handlungen oder Accidenzen, welche unter der Menge der Substanzen verteilt sind.
352 Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Konkurrenz vieler handelnden Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung bloss äusserlich ist (wie z. B. die Bewegung eines Körpers die vereinigte Bewegung aller

[1]) a, b, c sind unzweifelhaft zu verschiedenen Zeiten geschrieben. Nach c 1 ist c verfasst, als Kant noch nicht vorhatte, eine direkte Widerlegung des Paralogismus zu geben, sondern nur zu zeigen, dass aus ihm sich keine, unsere Erkenntniss erweiternden, Folgesätze herleiten lassen. Er widerlegt da nur die Möglichkeit, durch die Einfachheit der Seele letztere von der Materie zu unterscheiden, von seinem idealistischen Standpunkt aus durch Hinweis auf den transscendentalen Gegenstand, der beiden zu Grunde liegt. Der Ausdruck: „obiger Satz" in c 1 scheint anzuzeigen, dass ursprünglich c sich überhaupt gar nicht auf eine Behauptung in Form eines Paralogismus bezog, sondern in Form des Satzes: „die Seele ist nicht körperlich". c wird hiernach früher eine selbstständige Reflexion gewesen und später in den „kurzen Abriss" eingeschoben sein.

a nimmt Bezug auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A und wird daher aller Wahrscheinlichkeit nach analog den übrigen derartigen Stücken späteren Ursprungs sein, wenn auch sonst keine zwingenden Gründe für diese Datirung vorhanden sind.

Für den „kurzen Abriss" bleibt also nur b, dessen Beweis dem von II sehr ähnlich ist. Auch hier geht Kant nicht auf den speciellen Gesichtspunkt der Dialektik zurück, auf die Nichtunterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich. Die Beziehung auf eine entsprechende Kategorie fehlt zwar, da es keine Kategorie der Einfachheit gibt, und die „Qualität" doch wohl zu allgemein war; statt dessen geht S. 356 wieder auf die Kategorie der Substanz zurück. Sonst vertritt die „Einfachheit" die Stelle der Kategorie, und es wird bewiesen, dass die „Einfachheit" hier nur logische Bedeutung hat, nur die Einfachheit (Inhaltlosigkeit) der Vorstellung vom Ich angeht, nicht die Einfachheit des Ichs selbst, nur das Bewusstsein, nicht den Träger des Bewusstseins, daher nur die Beschaffenheit unseres Erkennens nicht des die erkennenden Subjekts angibt.

seiner Teile ist). Allein mit Gedanken, als innerlich zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn, setzet, das Zusammengesetzte dächte: so würde ein jeder Teil desselben einen Teil des Gedanken, alle aber zusammengenommen allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn, weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen verteilt sind, (z. B. die einzelne Wörter eines Verses) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: so kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhäriren. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist*).

2. Der nervus probandi kann weder

Der sogenannte *nervus probandi* dieses Arguments liegt in dem Satze: dass viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjekts enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen. Diesen Satz aber kann niemand aus Begriffen beweisen. Denn, wie wollte er es wohl anfangen, um dieses zu leisten? Der Satz: ein Gedanke kann nur die Wirkung der ab- 353
solute Einheit des denkenden Wesens sein, kann nicht als analytisch behandelt werden.

α. analytisch a priori, noch

Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist kollektiv und kann sich, den blossen Begriffen nach, eben sowohl auf die kollektive Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen, (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Teile desselben ist) als auf die absolute Einheit des Subjekts. Nach der Regel der Identität kann also die Notwendigkeit der Voraussetzung einer einfachen Substanz, bei einem zusammengesetzten Gedanken, nicht eingesehen werden.

β. synthetisch a priori, noch

Dass aber eben derselbe Satz synthetisch und völlig *a priori* aus lauter Begriffen erkannt werden solle, das wird sich niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori*, so wie wir ihn oben dargelegt haben, einsieht.

γ. aus der Erfahrung abgeleitet werden.

Nun ist es aber auch unmöglich, diese notwendige Einheit des Subjekts, als die Bedingung der Möglichkeit eines jeden Gedankens, aus der Erfahrung abzuleiten.

*) Es ist sehr leicht, diesem Beweise die gewöhnliche schulgerechte Abgemessenheit der Einkleidung zu geben. Allein es ist zu meinem Zwecke schon hinreichend, den blossen Beweisgrund, allenfalls auf populäre Art, vor Augen zu legen.

Denn diese gibt keine Notwendigkeit zu erkennen, geschweige, dass der Begriff der absoluten Einheit weit über ihre Sphäre ist. Woher nehmen wir denn diesen Satz, worauf sich der ganze psychologische Vernunftschluss stützet?

b 1. Um ein denkend Wesen vorzustellen, müssen wir stets auf unser Selbstbewusstsein zurückgehen, auf welches daher

Es ist offenbar: dass, wenn man sich ein denkend
Wesen vorstellen will, man sich selbst an seine Stelle
setzen, und also dem Objekte, welches man erwägen
wollte, sein eigenes Subjekt unterschieben müsse, (welches
354 in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall ist)
und dass wir nur darum absolute Einheit des Subjekts
zu einem Gedanken erfodern, weil sonst nicht gesagt
werden könnte: Ich denke (das Mannichfaltige in einer
Vorstellung). Denn obgleich das Ganze des Gedankens
geteilt und unter viele Subjekte verteilt werden könnte,
so kann doch das subjektive Ich nicht geteilt und verteilt werden, und dieses setzen wir doch bei allem Denken voraus.

2. allein der Paralogismus sich gründen kann;

Also bleibt eben so hier, wie in dem vorigen Paralogism, der formale Satz der Apperception: Ich denke, der ganze Grund, auf welchem die rationale Psychologie die Erweiterung ihrer Erkenntnisse wagt, welcher Satz zwar freilich keine Erfahrung ist, sondern die Form der Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht, gleichwohl aber nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntniss überhaupt, als bloss subjektive Bedingung derselben, angesehen werden muss, die wir mit Unrecht zur Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss der Gegenstände[1]), nämlich zu einem Begriffe vom denkenden Wesen überhaupt machen, weil wir dieses uns nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewusstseins an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen.

3. die Einfachheit meiner selbst ist der unmittelbare Ausdruck dieses Selbtbewusstseins, betrifft aber

Aber die Einfachheit meiner selbst (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Satze: Ich denke, geschlossen, sondern der erstere liegt schon in jedem Gedanken selbst. Der Satz: Ich bin einfach, muss als ein unmittelbarer Ausdruck der Apperception angesehen werden, so wie der vermeintliche Cartesianische Schluss, *cogito, ergo sum*, in der That tautologisch ist,

[1]) Nämlich der denkenden Wesen; d. h. wir übertragen unsere Eigenschaft, nur vermöge dieser Form der Apperception erkennen zu können, auf andere denkende Wesen und bilden uns so von ihnen einen Begriff auf Grund jener Eigenschaft, von der wir doch gar nicht wissen können, ob sie ihnen überhaupt zukommt.

indem das *cogito (sum cogitans)* die Wirklichkeit unmittelbar aussagt.[1]) Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als dass diese Vorstellung: Ich, nicht die mindeste Mannichfaltigkeit in sich fasse, und dass sie absolute (obzwar bloss logische) Einheit sei.

4) nur die logische Einheit der Vorstellung von mir, nicht eine meiner Eigenschaften.

Also ist der so berühmte psychologische Beweis lediglich auf der unteilbaren Einheit einer Vorstellung, die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigirt, gegründet. Es ist aber offenbar: dass das Subjekt der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet werde, ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken, oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wissen. Es bedeutet ein etwas überhaupt (transscendentales Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muss, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem blossen etwas. Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjekts selbst, denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subjekt anwenden kann), bezeichnet wird.

So viel ist gewiss: dass ich mir durch das Ich jeder- 356
zeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjekts (Einfachheit) gedenke, aber nicht, dass ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjekts erkenne. So wie der Satz: Ich bin Substanz, nichts als die reine Kategorie bedeutete, von der ich *in concreto* keinen Gebrauch (empirischen) machen kann: so ist es mir auch erlaubt zu sagen: Ich bin eine einfache Substanz, d. i. deren Vorstellung niemals eine Synthesis des Mannichfaltigen enthält; aber dieser Begriff, oder auch dieser Satz lehret uns nicht das Mindeste in Ansehung meiner selbst als eines Gegenstandes der Erfahrung, weil der Begriff der

[1]) Der erste Satz von b 3 ist in seiner jetzigen Stellung ganz unverständlich. „Aber“ und „der erstere“ haben beide nichts, worauf sie sich beziehen könnten. Nach meiner Ansicht liegt hier ein Versehen des Abschreibers vor, und der zweite Satz ist vor den ersten zu stellen, so dass sich „der erstere“ auf den Satz: „ich bin einfach“ bezieht. Auch so ist freilich die Beziehung der genannten beiden Ausdrücke noch etwas hart, und die Vermutung liegt nahe, dass der jetzige erste Satz später zugesetzt und an den Rand geschrieben wurde, wodurch sich das Versehen des Abschreibers leicht erklärt.

Substanz selbst nur als Funktion der Synthesis, ohne unterlegte Anschauung, mithin ohne Objekt gebraucht wird, und nur von der Bedingung unserer Erkenntniss, aber nicht von irgend einem anzugebenden Gegenstande gilt. Wir wollen über die vermeintliche Brauchbarkeit dieses Satzes einen Versuch anstellen.

5. Spätere Klammer, um c mit b zu verbinden. c 1. Um der conclusio des Paral. jede Bedeutung zu nehmen, braucht man nur nachzuweisen, dass sie nicht geeignet ist, die Seele von der Materie zu unterscheiden; denn

Jedermann muss gestehen: dass die Behauptung von der einfachen Natur der Seele nur so fern von einigem Werte sei, als ich dadurch dieses Subjekt von aller Materie zu unterscheiden und sie folglich von der Hinfälligkeit ausnehmen kann, der diese jederzeit unterworfen ist. Auf diesen Gebrauch ist obiger Satz auch ganz eigentlich angelegt, daher er auch mehrenteils so
357 ausgedrückt wird: die Seele ist nicht körperlich. Wenn ich nun zeigen kann, dass, ob man gleich diesem Kardinalsatze der rationalen Seelenlehre, in der reinen Bedeutung eines blossen Vernunfturteils, (aus reinen Kategorien), alle objektive Gültigkeit einräumt, (alles, was denkt, ist einfache Substanz), dennoch nicht der mindeste Gebrauch von diesem Satze, in Ansehung der Ungleichartigkeit, oder Verwandtschaft derselben mit der Materie, gemacht werden könne: so wird dieses eben so viel sein, als ob ich diese vermeintliche philosophische Einsicht in das Feld blosser Ideen verwiesen hätte, denen es an Realität des objektiven Gebrauchs mangelt.

2. die Seele kann zwar nicht ein Gegenstand des äusseren Sinnes sein, wie die Materie, wohl aber

Wir haben in der transscendentalen Aesthetik unleugbar bewiesen: dass Körper blosse Erscheinungen unseres äusseren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind. Diesem gemäss können wir mit Recht sagen: dass unser denkendes Subjekt nicht körperlich sei, das heisst: dass, da es als Gegenstand des inneren Sinnes von uns vorgestellet wird, es, in so fern als es denkt, kein Gegenstand äusserer Sinne, d. i. keine Erscheinung im Raume sein könne. Dieses will nun so viel sagen: es können uns niemals unter äusseren Erscheinungen denkende Wesen, als solche, vorkommen, oder, wir können ihre Gedanken, ihr Bewusstsein, ihre Begierden u. s. w. nicht äusserlich anschauen; denn dieses gehört alles vor den innern Sinn. In der That scheint dieses Argument auch das natürliche und populäre, worauf selbst der gemeinste
358 Verstand von jeher gefallen zu sein scheint, und dadurch schon sehr früh Seelen, als von den Körpern ganz unterschiedene Wesen, zu betrachten angefangen hat.

3. kann das der Materie zu Grunde

Ob nun aber gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit, Zusammenhang und Bewegung, kurz alles,

was uns äussere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschliessung sein, oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äusserer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äusserer Sinn dadurch afficirt wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen u. s. w., sondern bloss vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, so fern wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten Objekten) afficirt werden. Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was vor ein Gegenstand es sei, sondern nur: dass ihm, als einem solchen, der ohne Beziehung auf äussere Sinne an sich selbst betrachtet wird, diese Prädikate äusserer Er- 359
scheinungen nicht beigelegt werden können. Allein die Prädikate des innern Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht. Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloss als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden.

liegende Ding an sich zugleich auch das Ding an sich der Seele sein.

Wäre Materie eine Ding an sich selbst, so würde sie als ein zusammengesetztes Wesen von der Seele, als einem einfachen, sich ganz und gar unterscheiden. Nun ist sie aber bloss äussere Erscheinung, deren Substratum durch gar keine anzugebende Prädikate erkannt wird; mithin kann ich von diesem wohl annehmen, dass es an sich einfach sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und mithin Zusammengesetzten hervorbringt, und dass also der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würden eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer andern zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch

4. Wiederholung und weitere Ausführung von 3.

die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, dass nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heissen, dass Menschen
360 denken, d. i. eben dasselbe, was als äussere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.

5. Die Seele als Ding an sich kann gar nicht mit der Materie verglichen werden, wohl aber

Aber, ohne dergleichen Hypothesen zu erlauben, kann man allgemein bemerken: dass, wenn ich unter Seele ein denkend Wesen an sich selbst verstehe, die Frage an sich schon unschicklich sei: ob sie nämlich mit der Materie (die gar kein Ding an sich selbst, sondern nur eine Art Vorstellungen in uns ist,) von gleicher Art sei, oder nicht; denn das versteht sich schon von selbst, dass ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei, als die Bestimmungen, die bloss seinen Zustand ausmachen.

6. mit dem Ding an sich der Materie;

Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, sondern mit dem Intelligibelen, welches der äusseren Erscheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt, so können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nichts sagen, dass die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide.

7. von diesem aber kann der Begriff der Einfachheit sie gar nicht unterscheiden, er erweitert daher unsere Erkenntniss nicht.

So ist demnach das einfache Bewusstsein keine Kenntniss der einfachen Natur unseres Subjekts, in so fern als dieses dadurch von der Materie, als einem zusammengesetzten Wesen, unterschieden werden soll.

Wenn dieser Begriff aber dazu nicht taugt, ihm in dem einzigen Falle, da er brauchbar ist, nämlich in der Vergleichung meiner selbst mit Gegenständen äusserer Erfahrung, das Eigentümliche und Unterscheidende seiner Natur zu bestimmen, so mag man immer zu wissen vor-
361 geben: das denkende Ich, die Seele, (ein Name für den transscendentalen Gegenstand des inneren Sinnes,) sei einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch und kann daher unsere Erkenntniss nicht im mindesten erweitern.

So fällt demnach die ganze rationale Psychologie mit ihrer Hauptstütze, und wir können so wenig hier, wie sonst jemals, hoffen, durch blosse Begriffe, (noch weniger aber durch die blosse subjektive Form aller unserer Begriffe, das Bewusstsein,) ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einsichten auszubreiten, zumalen, da

selbst der Fundamentalbegriff einer *einfachen Natur* von der Art ist, dass er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kann, und es mithin gar keinen Weg gibt, zu demselben, als einem objektiv gültigen Begriffe, zu gelangen.

Dritter Paralogism der Personalität.

IV. Dritter Paralogismus.

Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist so fern eine Person.

Nun ist die Seele u. s. w.

Also ist sie eine Person.

Kritik des dritten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

a 1. Ich bin mir meiner selbst als numerisch identisch in aller Zeit bewusst, da letztere nur eine Anschauungsart von mir und also in mir ist;

[1])Wenn ich die numerische Identität eines äusseren Gegenstandes durch Erfahrung erkennen will, so werde ich auf das Beharrliche derjenigen Erscheinung, 362
worauf, als Subjekt, sich alles übrige als Bestimmung bezieht, Acht haben und die Identität von jenem in der Zeit, da dieses wechselt, bemerken. Nun aber bin ich ein Gegenstand des innern Sinnes und alle Zeit ist bloss die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch identische Selbst, in aller Zeit, d. i. in der Form der inneren Anschauung meiner Selbst. Auf diesen Fuss müsste die Persönlichkeit der Seele nicht einmal als geschlossen, sondern als ein völlig identischer Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit angesehen werden, und das ist auch die Ursache, weswegen er *a priori*

[1]) Ebenso wie im zweiten Paralogismus fehlt auch hier die Beziehung auf die Kategorientafel. Die Auflösung des Trugschlusses ist ganz dieselbe wie bei den beiden Vorgängern: Die Identität hat nur *logische Bedeutung* als Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhangs; was vom Selbstbewusstsein ausgesagt wird, gilt damit nicht auch vom Träger des Selbstbewusstseins.

b kann erst später hinzugesetzt sein. Denn nach b 1 hätte, „wenn es recht zuginge", die Substantialität der Seele eigentlich erst nach der Personalität bewiesen werden müssen. Das steht im Widerspruch mit B. S. 402, wonach die natürliche (d. h. der Kategorientafel gemässe) Reihenfolge gerade in die jetzige umgewandelt werden *musste*.

gilt. Denn er sagt wirklich nichts mehr, als: in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewusst bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewusst, und es ist einerlei, ob ich sage: diese ganze Zeit ist in Mir, als individueller Einheit, oder, Ich bin, mit numerischer Identität, in aller dieser Zeit befindlich.

2. trotzdem könnte ich einem anderen als nicht-identisch erscheinen;

Die Identität der Person ist also in meinem eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunkte eines andern (als Gegenstand seiner äusseren Anschauung) betrachte, so erwägt dieser äussere Beobachter *mich* allererst *in der Zeit*, denn in der Apperception ist die *Zeit* eigentlich nur *in mir* vorgestellt. Er wird also aus dem *Ich*, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in *meinem Bewusst-*
363 *sein*, und zwar mit völliger Identität, begleitet, ob er es gleich einräumt, doch noch nicht auf die objektive Beharrlichkeit meiner Selbst schliessen. Denn da alsdenn die Zeit, in welche der Beobachter mich setzet, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird, so ist die Identität, die mit meinem Bewusstsein notwendig verbunden ist, nicht darum mit dem seinigen, d. i. der äusseren Anschauung meines Subjekts verbunden.

3. die Identität des Selbstbewusstseins schliesst also nicht die Identität des Trägers desselben in sich.

Es ist also die Identität des Bewusstseins meiner Selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjekts, in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten; obzwar ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzuteilen, welches in jedem andern Zustande, selbst der Umwandlung des Subjekts, doch immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte.*)

*) Eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stösst, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man bloss auf die Stellen im Raume sieht) mit. Nehmet nun, nach der Analogie mit dergleichen Körpern, Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen, samt deren
364 Bewusstsein einflössete, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihren Zustand samt dessen Bewusstsein, der zweiten, diese ihren eigenen Zustand, samt dem der vorigen Substanz, der dritten und diese eben so die Zustände aller vorigen, samt ihrem eigenen und deren Bewusstsein, mitteilete. Die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Sub-

Wenn gleich der Satz einiger alten Schulen: dass alles fliessend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, nicht stattfinden kann, sobald man Substanzen annimmt, so ist er doch nicht durch die Einheit des Selbstbewusstseins widerlegt. Denn wir selbst können aus unserem Bewusstsein darüber nicht urteilen, ob wir als Seele beharrlich sind, oder nicht, weil wir zu unserem identischen Selbst nur dasjenige zählen, dessen wir uns bewusst sein, und so allerdings notwendig urteilen müssen: dass wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewusst sein, ebendieselben sind. In dem Standpunkte eines Fremden aber können wir dieses darum noch nicht für gültig erklären, weil, da wir an der Seele keine beharrliche Erscheinung antreffen, als nur die Vorstellung Ich, welche sie alle begleitet und verknüpft, so können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein blosser Gedanke) nicht eben sowohl fliesse, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden. 364

4. Dass Beharrliches existire, kann also aus der Einheit des Selbstbewusstseins nicht geschlossen werden; Beweis dieses Satzes (Wiederholung von 1—3).

Es ist aber merkwürdig, dass die Persönlichkeit und deren Voraussetzung, die Beharrlichkeit, mithin die Substantialität der Seele jetzt allererst bewiesen werden muss. Denn könnten wir diese voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewusstseins, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins in einem bleibenden Subjekt folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist, die dadurch, dass ihre Wirkung etwa eine Zeit hindurch unterbrochen wird, selbst nicht sofort aufhört. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer Selbst, die wir aus der identischen Apperception folgern, durch nichts gegeben, sondern wird daraus allererst gefolgert, (und auf diese müsste, wenn es recht zuginge, allererst der Begriff der Substanz folgen, der allein empirisch brauchbar ist). Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich in dem Bewusstsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keineswegs folgt: so hat auch oben die Substantialität der Seele nicht darauf gegründet werden können. 365

b. 1. Über die Reihenfolge der Beweise.

Indessen kann, sowie der Begriff der Substanz und des Einfachen, ebenso auch der Begriff der Persönlich-

2. Der Begriff der Persönlich-

stanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusamt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und demungeachtet, würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein.

keit hat nur logische Bedeutung.

keit (so fern er bloss transscendental ist, d. i. Einheit des Subjekts betrifft, das uns übrigens unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperception ist) bleiben, und so fern ist dieser Begriff auch zum praktischen Gebrauche nötig
366 und hinreichend, aber auf ihn, als Erweiterung unserer Selbsterkenntniss durch reine Vernunft, welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjekts aus dem blossen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt, können wir nimmermehr Staat machen, da dieser Begriff sich immer um sich selbst herumdreht, und uns in Ansehung keiner einzigen Frage, welche auf synthetische Erkenntniss angelegt ist, weiterbringt. Was Materie vor ein Ding an sich selbst (transscendentales Objekt) sei, ist uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erscheinung, dieweil sie als etwas Aeusserliches vorgestellt wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein anderes Korrelatum meiner Vergleichugen habe, als wiederum Mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben, indem ich nämlich meinen Begriff und dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Objekt zukommen, unterschiebe, und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.

V. Vierter Paralogismus.

[1]) Der vierte Paralogism der Idealität

(des äusseren Verhältnisses).

Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur *zweifelhafte Existenz*:

[1]) Dieser Paralogismus beruht auf der Nichtunterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich; der specielle Gesichtspunkt der Dialektik kommt hier also zur Geltung.

Die Gedanken sind klar, aber viele Wiederholungen ermüden den Leser. Von h an, scheint mir alles später hinzugekommen zu sein, h|i mag früher eine selbstständige Reflexion gewesen sein („indessen" im Anfang von h Klammer). Gründe: i/h hat in seiner jetzigen Stellung keinen rechten Sinn; es ist kaum glaublich, dass Kant, nachdem er in a—g das Verständniss durch die Doppelbedeutung von „aussen" erschwert hat, am Schlusse noch, wo er eigentlich schon alles gesagt hat, was er zu sagen hatte, Ord-

Nun sind alle äussere Erscheinungen von der Art: 367
dass ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann:

Also ist das Dasein aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewissheit nenne ich die Idealität äusserer Erscheinungen und die Lehre dieser Idealität heisst der Idealism, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewissheit von Gegenständen äusserer Sinne, der Dualism genannt wird.

Kritik des vierten Paralogisms der transscendentalen Psychologie.

a. Nimmt man die äusseren Dinge in intellektueller Bedeutung, d. h. als Dinge an sich, so ist ihre Existenz zweifelhaft, da nur unsere Wahrnehmungen ganz gewiss sind;

Zuerst wollen wir die Prämissen der Prüfung unterwerfen. Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass meine eigene Existenz allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung sein könne. Also ist das Dasein eines wirklichen Gegenstandes ausser mir (wenn dieses Wort in intellektueller Bedeutung genommen wird) niemals geradezu in der Wahrnehmung gegeben, sondern kann nur zu dieser, welche eine Modifikation des inneren Sinnes ist, als äussere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden. Daher auch Cartesius mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz einschränkte: Ich (als ein denkend Wesen) bin. Es ist nämlich klar: dass, da 368
das Aeussere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperception, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperception ist, antreffen könne.

nung in den Wirwarr hineinbringt. 2) S. 379 wird das denkende Ich für die Substanz vor dem innern Sinn erklärt und der Materie, als Substanz vor dem äussern Sinn, gleichgesetzt, und zwar Substanz als Kategorie gedacht, welche die Erfahrung durch Synthesis der Erscheinungen möglich macht. Das widerstreitet völlig dem ersten und dritten Paralogismus (vergl. auch B. S. 291), welche beide den Unterschied zwischen der Seele, wie sie uns erscheint als Substanz, und der Seele, wie sie an sich ist, gar nicht kennen. Ist die Seele Substanz, so muss sie auch beharrlich und numerisch identisch sein (beides nicht nur in logischer, sondern auch in realer Bedeutung von der Seele als Erscheinung geltend); das wurde oben aber gerade geleugnet. 3) Es ist psychologisch unwahrscheinlich, dass Kant sich in einem Atem so oft wiederholt hat.

Ich kann also äussere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schliessen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeusseres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft: ob diese innerlich, oder äusserlich sei, ob also alle sogenannte äussere Wahrnehmungen nicht ein blosses Spiel unseres innern Sinnes sein, oder ob sie sich auf äussere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen. Wenigstens ist das Dasein der letzteren nur geschlossen, und läuft die Gefahr aller Schlüsse, da hingegen der Gegenstand des inneren Sinnes (Ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen wird, und die Existenz desselben gar keinen Zweifel leidet.

b. diesen Standpunkt nimmt der empirische Idenlist ein.

Unter einem *Idealisten*[1]) muss man also nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äusserer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt: dass es durch unmittelbare Wahrnehmung er-
369 kannt werde, daraus aber schliesst, dass wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiss werden können.

c. Unterschied zwischen transscendentalem Idealisten und transscendentalem Realisten, welch' letzterer zugleich empirischer Idealist ist.

Ehe ich nun unseren Paralogism seinem trüglichen Scheine nach darstelle, muss ich zuvor bemerken, dass man notwendig einen zweifachen Idealism unterscheiden müsse, den transscendentalen und den empirischen. Ich verstehe aber unter dem *transscendentalen Idealism* aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als blosse Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und dem gemäss Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber vor sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind. Diesem Idealism ist ein *transscendentaler* Realism entgegengesetzt, der Zeit und Raum als etwas an sich (unabhängig von unserer Sinnlichkeit) Gegebenes ansieht. Der transscendentale Realist stellt sich also äussere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als

[1]) Hier ist offenbar der *empirische* Idealist gemeint, da der transscendentale das Dasein äusserer Dinge gar nicht *bezweifelt*.

Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen ausser uns wären. Dieser transscendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten, in diesem Gesichtspunkte also unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen.

d. Der transscendentale Idealist kann die Existenz der Materie als sicher annehmen, da sie für ihn nur eine Vorstellung ist.

Der transscendentale Idealist kann hingegen ein 370
empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Bewusstsein hinauszugehen, und etwas mehr, als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin das *cogito, ergo sum*, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss für Erscheinung gelten lässt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äusserlich heissen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äussere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles ausser einander, er selbst der Raum aber in uns ist.

e. Nähere Ausführung dieses Gedankens.

Für diesen transscendentalen Idealism haben wir uns schon im Anfange erklärt. Also fällt bei unserem Lehrbegriff alle Bedenklichkeit weg, das Dasein der Materie eben so auf das Zeugniss unseres blossen Selbstbewusstseins anzunehmen und dadurch vor bewiesen zu erklären, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. Denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe. Nun sind aber äussere Gegenstände (Körper) bloss Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existiren
eben sowohl äussere Dinge, als ich selbst existire, und 371
zwar beide auf das unmittelbare Zeugniss meines Selbstbewusstseins, nur mit dem Unterschiede: dass die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjekts, bloss auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äussern Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirk-

lichkeit äusserer Gegenstände eben so wenig nötig zu schliessen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines innern Sinnes, (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

f. Zusammenfassung von c—e.

Also ist der transscendentale Idealist ein empirischer Realist und gestehet der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transscendentale Realismus notwendig in Verlegenheit, und sieht sich genötigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äusserer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes, und blosse Erscheinungen für selbstständige Wesen ansieht, die sich ausser uns befinden; da denn freilich, bei unserem besten Bewusstsein unserer Vorstellung von diesen Dingen, noch lange nicht gewiss ist, dass, wenn die Vorstellung existirt, auch der ihr korrespondirende Gegenstand existire; da hingegen in
372 unserem System diese äusseren Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren Gestalten und Veränderungen, nichts, als blosse Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns sind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewusst werden.

g. Desgleichen.

Da nun, so viel ich weiss, alle dem empirischen Idealismus anhängende Psychologen transscendentale Realisten sind, so haben sie freilich ganz konsequent verfahren, dem empirischen Idealism grosse Wichtigkeit zuzugestehen, als einem von den Problemen, daraus die menschliche Vernunft sich schwerlich zu helfen wisse. Denn in der That, wenn man äussere Erscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an sich ausser uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr Dasein anders, als durch den Schluss von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem es immer zweifelhaft bleiben muss, ob die letztere in uns oder ausser uns sei. Nun kann man zwar einräumen: dass von unseren äusseren Anschauungen etwas, was im transscendentalen Verstande ausser uns sein mag, die Ursache sei, aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungarten, die sich jederzeit nur in uns befinden,

und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewusstsein eben so, wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äusseren Anschauung, gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht 373
die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdenn ein äusserer heisst, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen.

h. Die doppelte Bedeutung von „ausser".

Weil indessen der Ausdruck: ausser uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existirt, bald was bloss zur äusseren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage wegen der Realität unserer äusseren Anschauung genommen wird, ausser Unsicherheit zu setzen, empirisch äusserliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transscendentalen Sinne heissen möchten, unterscheiden, dass wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind.

i. Für den transscendentalen Idealisten ist jede äussere Wahrnehmung zugleich etwas Wirkliches im Raum (nähere Ausführung von d und e mit Hinzunahme des neuen Beweisgrundes, dass andernfalls auch eine Erdichtung des Wirklichen im Raum unmöglich wäre).

Raum und Zeit sind zwar Vorstellungen *a priori*, welche uns als Formen unserer sinnlichen Anschauung beiwohnen, ehe noch ein wirklicher Gegenstand unseren Sinn durch Empfindung bestimmt hat, um ihn unter jenen sinnlichen Verhältnissen vorzustellen. Allein dieses Materielle oder Reale, dieses Etwas, was im Raume angeschaut werden soll, setzt notwendig Wahrnehmung voraus, und kann unabhängig von dieser, welche die Wirklichkeit von etwas im Raume anzeigt, durch keine Einbildungskraft gedichtet und hervorgebracht werden. Empfindung ist also dasjenige, was eine Wirklichkeit 374
im Raume und der Zeit bezeichnet, nachdem sie auf die eine oder die andere Art der sinnlichen Anschauung bezogen wird. Ist Empfindung einmal gegeben, (welche, wenn sie auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen, angewandt wird, Wahrnehmung heisst,) so kann durch die Mannichfaltigkeit derselben mancher Gegenstand in der Einbildung gedichtet werden, der ausser der Einbildung im Raume oder Zeit keine empirische Stelle hat. Dieses ist ungezweifelt gewiss, man mag nun die Empfindungen Lust und Schmerz, oder auch die äusseren, als Farben, Wärme u. s. w. nehmen, so ist Wahrnehmung dasjenige, wodurch der Stoff, um

Gegenstände der sinnlichen Anschauung zu denken, zuerst gegeben werden muss. Diese Wahrnehmung stellet also, (damit wir diesmal nur bei äusseren Anschauungen bleiben) etwas Wirkliches im Raume vor. Denn erstlich ist Wahrnehmung die Vorstellung einer Wirklichkeit, so wie Raum die Vorstellung einer blossen Möglichkeit des Beisammenseins. Zweitens wird diese Wirklichkeit für den äusseren Sinn, d. i. im Raume vorgestellt. Drittens ist der Raum selbst nichts anders, als blosse Vorstellung, mithin kann in ihm nur das als wirklich gelten, was in ihm vorgestellet*) wird, und umgekehrt,
375 was in ihm gegeben, d. i. durch Wahrnehmung vorgestellet wird, ist in ihm auch wirklich; denn wäre es in ihm nicht wirklich, d. i. unmittelbar durch empirische Anschauung gegeben, so könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anschauungen gar nicht *a priori* erdenken kann.

Alle äussere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst und in so fern ist also der empirische Realismus ausser Zweifel, d. i. es korrespondirt unseren äusseren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist der Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegenstände äusserer Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich: dass in d i e s e m R a u m e irgend etwas a u s s e r u n s (im transscendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst ausser unserer Sinnlichkeit nichts ist. Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen: dass unserer Wahr-
376 nehmung der Gegenstand ausser uns (in strikter Bedeutung) entspreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, so würde es doch nicht als ausser uns vorgestellet und angeschauet werden können, weil dieses den Raum voraussetzt, und die Wirklichkeit im Raume, als einer

*) Man muss diesen paradoxen, aber richtigen Satz wohl merken: dass im Raume nichts sei, als was in ihm vorgestellet wird. Denn der Raum ist selbst nichts anders, als Vorstellung,
375 folglich was in ihm ist, muss in der Vorstellung enthalten sein, und im Raume ist gar nichts, ausser, so fern es in ihm wirklich vorgestellet wird. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muss: dass eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstössige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. i. Vorstellungen sind.

blossen Vorstellung, nichts anders als die Wahrnehmung selbst ist. Das Reale äusserer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung, und kann auf keine andere Weise wirklich sein.

Aus Wahrnehmungen kann nun, entweder durch ein blosses Spiel der Einbildung, oder auch vermittelst der Erfahrung, Erkenntniss der Gegenstände erzeugt werden. Und da können allerdings trügliche Vorstellungen entspringen, denen die Gegenstände nicht entsprechen und wobei die Täuschung bald einem Blendwerke der Einbildung (im Traume) bald einem Fehltritte der Urteilskraft (beim sogenannten Betruge der Sinne) beizumessen ist. Um nun hierin dem falschen Scheine zu entgehen, verfährt man nach der Regel: Was mit einer Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen zusammenhängt, ist wirklich. Allein diese Täuschung sowohl, als die Verwahrung wider dieselbe trifft eben sowohl den Idealism als den Dualism, indem es dabei nur um die Form der Erfahrung zu thun ist. Den empirischen Idealismus, als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unserer äusseren Wahrnehmungen, zu widerlegen, ist schon hinreichend: dass äussere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich 377
nur blosse Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller äusseren Erscheinungen (die auch nichts anders als blosse Vorstellungen sind) objektive Realität hat; imgleichen: dass ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich sein, unsere äussere Sinne alo, den *datis* nach, woraus Erfahrung entspringen kann, ihre wirkliche korrespondirende Gegenstände im Raume haben.

k. Unterschied zwischen dogmatischen und skeptischen Idealisten.

Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, der skeptische, der sie bezweifelt, weil er sie für unerweislich hält. Der erstere kann es nur darum sein, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden glaubt, und mit diesem haben wir es jetzt noch nicht zu thun. Der folgende Abschnitt von dialektischen Schlüssen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe, die sie sich von der Möglichkeit dessen macht, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt, wird auch dieser Schwierigkeit abhelfen. Der skeptische Idealist aber, der bloss den Grund unserer Behauptung anficht und

l. Letztere sind sehr nützlich.

indem sie nötigen, 1. überhaupt bei jedem Schritt die Augen aufzumachen,

unsere Ueberredung von dem Dasein der Materie, die
wir auf unmittelbare Wahrnehmung zu gründen glauben,
für unzureichend erklärt, ist so fern ein Wohltäter der
menschlichen Vernunft, als er uns nötigt, selbst bei dem
kleinsten Schritte der gemeinen Erfahrung, die Augen
378 wohl aufzuthun, und, was wir vielleicht nur erschleichen,
nicht sogleich als wohlerworben in unseren Besitz aufzunehmen.
Der Nutzen, den diese idealistische Einwürfe hier schaffen, fällt jetzt klar in die Augen. Sie
treiben uns mit Gewalt dahin, wenn wir uns nicht in
unseren gemeinsten Behauptungen verwickeln wollen,
alle Wahrnehmungen, sie mögen nun innere oder äussere
heissen, bloss als ein Bewusstsein dessen, was unserer
Sinnlichkeit anhängt, und die äusseren Gegenstände derselben
nicht vor Dinge an sich selbst, sondern nur vor
Vorstellungen anzusehen, deren wir uns, wie jeder anderen
Vorstellung, unmittelbar bewusst werden können,
die aber darum äussere heissen, weil sie demjenigen
Sinn anhängen, den wir den äusseren Sinn nennen,
dessen Anschauung der Raum ist, der aber doch selbst
nichts anders, als eine innere Vorstellungsart ist, in
welcher sich gewisse Wahrnehmungen mit einander verknüpfen.

2. sich zum transscendentalen Idealismus zu bekennen, u. infolge dessen zum Dualismus in der Seelenlehre, aber nur im empirischen Verstande, nicht

Wenn wir äussere Gegenstände für Dinge an sich
gelten lassen, so ist schlechthin unmöglich zu begreifen,
wie wir zur Erkenntniss ihrer Wirklichkeit ausser uns
kommen sollen, indem wir uns bloss auf die Vorstellung
stützen, die in uns ist. Denn man kann doch ausser
sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und
das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts, als
lediglich unsere eigenen Bestimmungen. Also nötigt uns
der skeptische Idealism, die einzige Zuflucht, die uns
übrig bleibt, nämlich zu der Idealität aller Erscheinungen
zu ergreifen, welche wir in der transscendentalen Aesthetik
379 unabhängig von diesen Folgen, die wir damals nicht voraussehen
konnten, dargethan haben. Fragt man nun:
ob denn diesem zu Folge der Dualism allein in der
Seelenlehre stattfinde, so ist die Antwort: Allerdings!
aber nur im empirischen Verstande, d. i. in dem Zusammenhange
der Erfahrung ist wirklich Materie, als
Substanz in der Erscheinung, dem äusseren Sinne, so
wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der
Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben und nach
den Regeln, welche diese Kategorie in den Zusammenhang
unserer äusserer sowohl als innerer Wahr-

nehmungen zu einer Erfahrung hineinbringt, müssen auch beiderseits Erscheinungen unter sich verknüpft werden. Wollte man aber den Begriff des Dualismus, wie es gewöhnlich geschieht, erweitern und ihn im transscendentalen Verstande nehmen, so hätte weder er, noch der ihm entgegengesetzte Pneumatismus einerseits, oder der Materialismus andererseits, nicht den mindesten Grund, indem man alsdenn die Bestimmung seiner Begriffe verfehlte, und die Verschiedenheit der Vorstellungsart von Gegenständen, die uns nach dem, was sie an sich sind, unbekannt bleiben, für eine Verschiedenheit dieser Dinge selbst hält. Ich, durch den innern Sinn in der Zeit vorgestellt, und Gegenstände im Raume, ausser mir, sind zwar specifisch ganz unterschiedene Erscheinungen, aber dadurch werden sie nicht als verschiedene Dinge gedacht. Das transscendentale Objekt, welches den äusseren Erscheinungen, im-
gleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde 380
liegt, ist weder Materie, noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl, als zweiten Art an die Hand geben.

3. im transscendentalen.

Wenn wir also, wie uns denn die gegenwärtige Kritik augenscheinlich dazu nötigt, der oben festgesetzten Regel treu bleiben, unsere Fragen nicht weiter zu treiben, als nur so weit mögliche Erfahrung uns das Objekt derselben an die Hand geben kann: so werden wir es uns nicht einmal einfallen lassen, über die Gegenstände unserer Sinne nach demjenigen, was sie an sich selbst, d. i. ohne alle Beziehung auf die Sinne sein mögen, Erkundigung anzustellen. Wenn aber der Psycholog Erscheinungen für Dinge an sich selbst nimmt, so mag er als Materialist einzig und allein Materie, oder als Spiritualist bloss denkende Wesen (nämlich nach der Form unseres innern Sinnes) oder als Dualist, beide als vor sich existirende Dinge, in seinen Lehrbegriff aufnehmen, so ist er doch immer durch Missverstand hingehalten über die Art zu vernünfteln, wie dasjenige an sich selbst existiren möge, was doch kein Ding an sich, sondern nur die Erscheinung eines Dinges überhaupt ist.

381 **Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre,**

zu Folge diesen Paralogismen[1]).

VI a 1. Die sogenannte reine Seelenlehre erweitert unser Wissen nicht, da ihr keine beharrliche Anschauung zu Grunde liegt, trotzdem

Wenn wir die Seelenlehre, als die Physiologie des inneren Sinnes, mit der Körperlehre, als einer Physiologie der Gegenstände äusserer Sinne vergleichen: so finden wir, ausser dem, dass in beiden vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, dass in der letzteren Wissenschaft doch vieles *a priori*, aus dem blossen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber, aus dem Begriffe eines denkenden Wesens, gar nichts *a priori* synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinne etwas Stehendes, oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben an die Hand gibt, anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer innern Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt. Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im kontinuirlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannichfaltiges
382 hat, weswegen sie auch scheint, ein einfaches Objekt vorzustellen, oder, besser gesagt, zu bezeichnen. Dieses Ich, müsste eine Anschauung sein, welche, da sie beim Denken überhaupt (vor aller Erfahrung) vorausgesetzt würde, als Anschauung *a priori* synthetische Sätze lieferte, wenn es möglich sein sollte, eine reine Vernunfterkenntniss von der Natur eines denkenden Wesens

[1]) Die Probleme dieses Abschnitts beruhen, ebenso wie der 4te Paralogismus, auf der Nichtunterscheidung von Erscheinungen und Dingen an sich. a ist offenbar späteren Ursprungs. Denn das Pronomen „diesen" im Anfang von b kann sich nicht auf den Schluss von a beziehen, knüpft vielmehr direkt an den Schluss von V an, wo gerade von dem transscendentalen Schein infolge der Verwechselung von Erscheinungen mit Dingen an sich die Rede ist. Ausserdem nimmt a auf die Problemstellung der vervollständigten Einleitung zu A Rücksicht.

überhaupt zu Stande zu bringen. Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten, und sie dadurch zu Erkenntnissen erheben kann, so fern nämlich dazu noch irgend etwas anderes in der Anschauung gegeben wird, welches zu einer Vorstellung von einem Gegenstande Stoff darreichte. Also fällt die ganze rationale Psychologie, als eine, alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig, als unsere Seele an dem Leitfaden der Erfahrung zu studiren und uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann.

2. hat sie einen grossen Nutzen, indem sie, kritisch behandelt, alle dogmatischen Ansichten über die Seele,

Ob sie nun aber gleich als erweiternde Erkenntniss keinen Nutzen hat, sondern als solche aus lauter Paralogismen zusammengesetzt ist, so kann man ihr doch, wenn sie für nichts mehr, als eine kritische Behandlung unserer dialektischen Schlüsse und zwar der gemeinen und natürlichen Vernunft, gelten soll, einen wichtigen negativen Nutzen nicht absprechen.

also auch den Materialismus, unmöglich macht.

Wozu haben wir wohl eine bloss auf reine Vernunft- 383
principien gegründete Seelenlehre nötig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserem denkenden Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, dass nach demselben einige Furcht übrig bliebe, dass, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt: dass, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben.

Dadurch erkenne ich zwar freilich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwanigen transscendentalen Substratum äusserer Erscheinungen einsehen, denn dieses ist mir, eben so wohl als jenes, unbekannt. Weil es aber gleichwohl möglich ist, dass ich anders woher, als aus bloss spekulativen Gründen Ursache hernähme, eine selbstständige und bei allem möglichen Wechsel meines Zustandes beharrliche Existenz

meiner denkenden Natur zu hoffen, so ist dadurch schon viel gewonnen, bei dem freien Geständniss meiner eigenen Unwissenheit, dennoch die dogmatischen Angriffe eines spekulativen Gegners abtreiben zu können, und ihm zu
384 zeigen: dass er niemals mehr von der Natur meines Subjekts wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten.

b 1. Noch drei psychologische Fragen beruhen auf der Verwechselung von Erscheinungen mit Dingen an sich.

Auf diesen transscendentalen Schein unserer psychologischen Begriffe gründen sich dann noch drei dialektische Fragen, welche das eigentliche Ziel der rationellen Psychologie ausmachen, und nirgend anders, als durch obige Untersuchungen entschieden werden können: nämlich 1) von der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper, d. i. der Animalität und dem Zustande der Seele im Leben des Menschen, 2) vom Anfange dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele in und vor der Geburt des Menschen, 3) dem Ende dieser Gemeinschaft, d. i. der Seele im und nach dem Tode des Menschen (Frage wegen der Unsterblichkeit).

Ich behaupte nun: dass alle Schwierigkeiten, die man bei diesen Fragen vorzufinden glaubet, und mit denen, als dogmatischen Einwürfen, man sich das Ansehen einer tieferen Einsicht in die Natur der Dinge, als der gemeine Verstand wohl haben kann, zu geben sucht, auf einem blossen Blendwerke beruhen, nach welchem man das, was bloss in Gedanken existirt, hypostasirt, und in eben derselben Qualität, als einen wirklichen Gegenstand ausserhalb dem denkenden Subjekte annimmt, nämlich Ausdehnung, die nichts als Erscheinung ist, vor eine, auch
385 ohne unsere Sinnlichkeit, subsistirende Eigenschaft äusserer Dinge, und Bewegung vor deren Wirkung, welche auch ausser unseren Dingen an sich wirklich vorgeht, zu halten. Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so grosses Bedenken erregt, ist nichts anders als eine blosse Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekannten Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äusseren Sinn nennt. Es mag also wohl etwas ausser uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, korrespondirt; aber in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht ausser uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wiewohl dieser Gedanke durch genannten Sinn es als ausser uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes

2. Die erste Frage behandelt für den transscendentalen Idealismus nur die Möglichkeit, wie Vorstellungen des äusseren Sinnes mit denen des inneren verknüpft sein können.

(Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen, (die uns an sich selbst unbekannt sind) deren Vorstellungen wir äussere nennen, in Vergleichung mit denen, die wir zum inneren Sinne zählen, ob sie gleich eben so wohl bloss zum denkenden Subjekte, als alle übrige Gedanken, gehören, nur dass sie dieses Täuschende an sich haben: dass, da sie Gegenstände im Raume vorstellen, sie sich gleichsam von der Seele ablösen und ausser ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der Raum, darin sie angeschauet werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität ausser der Seele gar nicht angetroffen werden kann. Nun ist die Frage nicht mehr: von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und 386
fremdartigen Substanzen ausser uns, sondern bloss von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äusseren Sinnlichkeit, und wie diese unter einander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so dass sie in einer Erfahrung zusammenhängen.

3. Weitere Ausführung von 2.

So lange wir innere und äussere Erscheinungen, als blosse Vorstellungen in der Erfahrung, mit einander zusammenhalten, so finden wir nichts Widersinnisches und und welches die Gemeinschaft beider Art Sinne befremdlich machte. Sobald wir aber die äussere Erscheinungen hypostasiren, sie nicht mehr als Vorstellungen, sondern in derselben Qualität, *wie sie in uns sind*, auch als *ausser uns vor sich bestehende Dinge*, ihre Handlungen aber, die sie als Erscheinungen gegen einander im Verhältniss zeigen, auf unser denkendes Subjekt beziehen, so haben wir einen Charakter der wirkenden Ursachen ausser uns, der sich mit ihren Wirkungen in uns nicht zusammenreimen will, weil jener sich bloss auf äussere Sinne, diese aber auf den innern Sinn beziehen, welche, ob sie zwar in einem Subjekte vereinigt, dennoch höchst ungleichartig sind. Da haben wir denn keine andere äussere Wirkungen, als Veränderungen des Orts, und keine Kräfte, als bloss Bestrebungen, welche auf Verhältnisse im Raume, als ihre Wirkungen, auslaufen. In uns aber sind die Wirknngen Gedanken, unter denen kein Verhältniss des Orts, Bewegung, Ge- 387
stalt, oder Raumesbestimmung überhaupt stattfindet, und wir verlieren den Leitfaden der Ursachen gänzlich an den Wirkungen, die sich davon in dem inneren Sinne

zeigen sollten. Aber wir sollten bedenken: dass nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig sein, sondern eine blosse Erscheinung, wer weiss, welches unbekannten Gegenstandes, dass die Bewegung nicht die Wirkung dieser unbekannten Ursache, sondern bloss die Erscheinung ihres Einflusses auf unsere Sinne sei, dass folglich beide nicht etwas ausser uns, sondern bloss Vorstellungen in uns sein, mithin, dass nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen wirke, sondern dass sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch kennbar macht) blosse Vorstellung sei, und endlich die ganze selbst gemachte Schwierigkeit darauf hinauslaufe: wie und durch welche Ursache die Vorstellungen unserer Sinnlichkeit so unter einander in Verbindung stehen, dass diejenigen, welche wir äussere Anschauungen nennen, nach empirischen Gesetzen, als Gegenstände ausser uns, vorgestellet werden können, welche Frage nun ganz und gar nicht die vermeinte Schwierigkeit enthält, den Ursprung der Vorstellungen von ausser uns befindlichen ganz fremdartigen wirkenden Ursachen zu erklären, indem wir die Erscheinungen einer unbekannten Ursache vor die Ursache ausser uns nehmen, welches nichts als Verwirrung veranlassen kann. In Urteilen, in denen eine durch lange Gewohnheit eingewurzelte Missdeutung vorkommt, ist es unmöglich, die
388 Berichtigung sofort zu derjenigen Fasslichkeit zu bringen, welche in anderen Fällen gefordert werden kann, wo keine dergleichen unvermeidliche Illusion den Begriff verwirrt. Daher wird diese unsere Befreiung der Vernunft von sophistischen Theorien schwerlich schon die Deutlichkeit haben, die ihr zur völligen Befriedigung nötig ist.

4. Weitere Ausführung von 2 u. 3.

Ich glaube diese auf folgende Weise befördern zu können.

α. Dreierlei Einwürfe sind gegen eine Theorie möglich.

Alle Einwürfe können in dogmatische, kritische und skeptische eingeteilt werden. Der dogmatische Einwurf ist, der wider einen Satz, der kritische, der wider den Beweis eines Satzes gerichtet ist. Der erstere bedarf einer Einsicht in die Beschaffenheit der Natur des Gegenstandes, um das Gegenteil von demjenigen behaupten zu können, was der Satz von diesem Gegenstande vorgibt, er ist daher selbst dogmatisch und gibt vor, die Beschaffenheit, von der die Rede ist, besser zu kennen, als der Gegenteil. Der kritische Einwurf, weil er den Satz in seinem Werte

oder Unwerte unangetastet lässt, und nur den Beweis anficht, bedarf gar nicht den Gegenstand besser zu kennen, oder sich einer besseren Kenntniss desselben anzumaassen; er zeigt nur, dass die Behauptung grundlos, nicht, dass sie unrichtig sei. Der skeptische stellt Satz und Gegensatz wechselseitig gegen einander, als Einwürfe von gleicher Erheblichkeit, einen jeden derselben wechselsweise als Dogma und den andern als dessen Einwurf, ist also auf zwei entgegengesetzten Seiten dem Scheine nach dogmatisch, um alles Urteil 389
über den Gegenstand gänzlich zu vernichten. Der dogmatische also sowohl, als skeptische Einwurf, müssen beide soviel Einsicht ihres Gegenstandes vorgeben, als nötig ist, etwas von ihm bejahend oder verneinend zu behaupten. Der kritische ist allein von der Art, dass, indem er bloss zeigt, man nehme zum Behuf seiner Behauptung etwas an, was nichtig und bloss eingebildet ist, er die Theorie stürzt, dadurch, dass er ihr die angemaasste Grundlage entzieht, ohne sonst etwas über die Beschaffenheit des Gegenstandes ausmachen zu wollen.

β. Die gewöhnlichen drei Theorien über das Verhältniss zwischen Seele und Leib sind dogmatisch und sehen die Materie für ein Ding an sich an.

Nun sind wir nach den gemeinen Begriffen unserer Vernunft in Ansehung der Gemeinschaft, darin unser denkendes Subjekt mit den Dingen ausser uns steht, dogmatisch und sehen diese als wahrhafte unabhängig von uns bestehende Gegenstände an, nach einem gewissen transscendentalen Dualism, der jene äussere Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjekte zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, ausser uns als Objekte versetzt und sie von dem denkenden Subjekte gänzlich abtrennt. Diese Subreption ist nun die Grundlage aller Theorien über die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, und es wird niemals gefragt: ob denn diese objektive Realität der Erscheinungen so ganz richtig sei, sondern diese wird als zugestanden vorausgesetzt und nur über die Art vernünftelt, wie sie erklärt und begriffen werden müsse. Die 390
gewöhnliche drei hierüber erdachte und wirklich einzig mögliche Systeme sind die des *physischen Einflusses*, der *vorher bestimmten Harmonie* und der *übernatürlichen Assistenz*.

γ. Die beiden letzten Theorien sind dogmatische Einwände ge-

Die zwei letztere Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele mit der Materie sind auf Einwürfe gegen die erstere, welche die Vorstellung des gemeinen Verstandes ist, gegründet, dass nämlich dasjenige, was

gen die erste, können aber unter dem Gegenstand äusserer Sinne nicht die Materie als Erscheinung verstehen, sondern

als Materie erscheint, durch seinen unmittelbaren Einfluss nicht die Ursache von Vorstellungen, als einer ganz heterogenen Art von Wirkungen, sein könne. Sie können aber alsdenn mit dem, was sie unter dem Gegenstande äusserer Sinne verstehen, nicht den Begriff einer Materie verbinden, welche nichts als Erscheinung, mithin schon an sich selbst blosse Vorstellung ist, die durch irgend welche äussere Gegenstände gewirkt worden, denn sonst würden sie sagen: dass die Vorstellungen äusserer Gegenstände (die Erscheinungen) nicht äussere Ursachen der Vorstellungen in unserem Gemüte sein können, welches ein ganz sinnleerer Einwurf sein würde, weil es niemanden einfallen wird, das, was er einmal als blosse Vorstellung anerkannt hat, vor eine äussere

δ. entweder das der Materie zu Grunde liegende Ding an sich —

und dann ist ihr Einwurf unbegründet,

ε. oder die Materie als Ding an sich — und dann teilen sie den Fehler ihres Gegners.

Ursache zu halten. Sie müssen also nach unseren Grundsätzen ihre Theorie darauf richten: dass dasjenige, was der wahre (transscendentale) Gegenstand unserer äusseren Sinne ist, nicht die Ursache derjenigen Vorstellungen
391 (Erscheinungen) sein könne, die wir unter dem Namen Materie verstehen. Da nun niemand mit Grunde vorgeben kann, etwas von der transscendentalen Ursache unserer Vorstellungen äusserer Sinne zu kennen, so ist ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbesserer der Lehre vom physischen Einflusse, nach der gemeinen Vorstellungsart eines transscendentalen Dualism, die Materie, als solche, vor ein Ding an sich selbst, (und nicht als blosse Erscheinung eines unbekannten Dinges) ansehen und ihren Einwurf dahin richten, zu zeigen: dass ein solcher äusserer Gegenstand, welcher keine andere Kausalität als die der Bewegungen an sich zeigt, nimmermehr die wirkende Ursache von Vorstellungen sein könne, sondern dass sich ein drittes Wesen deshalb ins Mittel schlagen müsse, um, wo nicht Wechselwirkung, doch wenigstens Korrespondenz und Harmonie zwischen beiden zu stiften: so würden sie ihre Widerlegung davon anfangen, das πρῶτον ψεῦδος des physischen Einflusses in ihrem Dualismus anzunehmen, und also durch ihren Einwurf nicht sowohl den natürlichen Einfluss, sondern ihre eigene dualistische Voraussetzung widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entspringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erschlichenen dualistischen Vorstellung: dass Materie, als solche, nicht Erscheinung, d. i. blosse Vorstellung des Gemüts, der ein unbekannter Gegenstand entspricht,

sondern der Gegenstand an sich selbst sei, sowie er ausser uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existirt.

Es kann also wider den gemein angenommenen 392
physischen Einfluss kein dogmatischer Einwurf gemacht werden. Denn nimmt der Gegner an, dass Materie und ihre Bewegung blosse Erscheinungen und also selbst nur Vorstellungen sein, so kann er doch nur darin die Schwierigkeit setzen: dass der unbekannte Gegenstand unserer Sinnlichkeit nicht die Ursache der Vorstellungen in uns sein könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeste berechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenstande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Er muss aber, nach unseren obigen Beweisen, diesen transscendentalen Idealism notwendig einräumen, wofern er nicht offenbare Vorstellungen hypostasiren und sie, als wahre Dinge, ausser sich versetzen will.

ζ. Gegen die erste Theorie kann also kein dogmatischer Einwurf gemacht werden (Zusammenfassung von γ—ε), wohl aber

Gleichwohl kann wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter kritischer Einwurf gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zween Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualism zum Grunde und macht die letztere, die doch nichts als blosse Vorstellungen des denkenden Subjekts sind, zu Dingen, die vor sich bestehen. Also kann der missverstandene physische Einfluss dadurch völlig vereitelt werden, dass man den Beweisgrund desselben als nichtig und erschlichen aufdeckt.

η. ein kritischer, welcher die Grundlage der drei Theorien umstösst u. die Schwierigkeit der Frage beseitigt.

Die berüchtigte Frage, wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten, würde also, wenn man
alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: 393
wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äussere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei. Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissen niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, dass man die äussere Erscheinungen einem transscendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erschei-

nungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transscendentalen Gegenstandes notwendig.

5. Auflösung der andern beiden Fragen vom Standpunkt des transscendentalen Idealismus aus.

Von diesen Erinnerungen, über die Gemeinschaft zwischen dem denkenden und den ausgedehnten Wesen, ist die Entscheidung aller Streitigkeiten und Einwürfe, welche den Zustand der denkenden Natur vor dieser Gemeinschaft (dem Leben), oder nach aufgehobener solchen Gemeinschaft (im Tode) betreffen, eine unmittelbare Folge. Die Meinung, dass das denkende Subjekt vor aller Gemeinschaft mit Körpern habe denken können, würde sich so ausdrücken: dass vor dem Anfange dieser
394 Art der Sinnlichkeit, wodurch uns etwas im Raume erscheint, dieselbe transscendentale Gegenstände, welche im gegenwärtigen Zustande als Körper erscheinen, auf ganz andere Art haben angeschaut werden können. Die Meinung aber, dass die Seele, nach Aufhebung aller Gemeinschaft mit der körperlichen Welt, noch fortfahren könne zu denken, würde sich in dieser Form ankündigen: dass, wenn die Art der Sinnlichkeit, wodurch uns transscendentale und für jetzt ganz unbekannte Gegenstände als materielle Welt erscheinen, aufhören sollte: so sei darum noch nicht alle Anschauung derselben aufgehoben und es sei ganz wohl möglich, dass eben dieselbe unbekannte Gegenstände fortführen, obzwar freilich nicht mehr in der Qualität der Körper, von dem denkenden Subjekte erkannt zu werden.

Nun kann zwar niemand den mindesten Grund zu einer solchen Behauptung aus spekulativen Principien anführen, ja nicht einmal die Möglichkeit davon darthun, sondern nur voraussetzen; aber eben so wenig kann auch jemand irgend einen gültigen dogmatischen Einwurf dagegen machen. Denn wer er auch sei, so weiss er eben so wenig von der absoluten und inneren Ursache äusserer und körperlicher Erscheinungen, wie ich oder jemand anders. Er kann also auch nicht mit Grunde vorgeben, zu wissen, worauf die Wirklichkeit der äusseren Erscheinungen im jetzigen Zustande (im Leben) beruhe, mithin auch nicht: dass die Bedingung aller äusseren
395 Anschauung, oder auch das denkende Subjekt selbst, nach demselben im Tode aufhören werde.

6. Alle diese Fragen entstehen nur durch unberechtigte Erweite-

So ist den also aller Streit über die Natur unseres denkenden Wesens und der Verknüpfung desselben mit der Körperwelt lediglich eine Folge davon, dass man in Ansehung dessen, wovon man nichts weiss, die Lücke

durch Paralogismen der Vernunft ausfüllt, da man seine Gedanken zu Sachen macht und sie hypostasirt, woraus eingebildete Wissenschaft, sowohl in Ansehung dessen, der bejahend. als dessen, der verneinend behauptet, entspringt, indem ein jeder entweder von Gegenständen etwas zu wissen vermeint, davon kein Mensch einigen Begriff hat, oder seine eigene Vorstellungen zu Gegenständen macht, und sich so in einem ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen herum drehet. Nichts, als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik, kann von diesem dogmatischen Blendwerke, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit, unter Theorien und Systemen, hinhält, befreien, und alle unsere spekulative Ansprüche bloss auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr *nihil ulterius* mit grössester Zuverlässigkeit an die herkulische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellet hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden 396
Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ocean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten, am Ende nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung, als hoffnungslos aufzugeben.

rung unseres Wissens, der eine feste Grenzbestimmung entgegentreten muss.

[1]) Wir sind noch eine deutliche und allgemeine Erörterung des transscendentalen und doch natürlichen Scheins in den Paralogismen der reinen Vernunft, im-

VII. a. Einleitung und Angabe des zu behandelnden Stoffes.

[1]) Der ganze Abschnitt hinkt nach, bringt nichts Neues, sondern führt nur schon bekannte Gedanken näher aus. Er erweckt dadurch den Argwohn späteren Ursprungs, welcher neue Nahrung dadurch erhält, dass auf die Problemstellung der Einleitung zu A Rücksicht genommen wird (d).

Der Inhalt ist ziemlich klar bis auf g, wo völlige Verwirrung herrscht. Kant will sagen, das in der major die Aussage nur in logischem Sinne gemeint ist, in der minor und conclusio dagegen das, was eigentlich nur logisch vom Selbstbewusstsein und dem Verhältniss der Gedanken zu ihm gilt, von der Seele (dem Träger des Selbstbewusstseins) fälschlich ausgesagt wird. Dann haben wir aber gar keinen Trugschluss mehr vor uns, da die minor eine ganz falsche Behauptung ist. Ein richtiger Trugschluss kommt nur dann heraus, wenn der terminus medius in der major objektiv, in der minor da-

gleichen die Rechtfertigung der systematischen und der Tafel der Kategorien parallel laufenden Anordnung derselben, bisher schuldig geblieben. Wir hätten sie im Anfange dieses Abschnitts nicht übernehmen können, ohne in Gefahr der Dunkelheit zu geraten, oder uns unschicklicher Weise selbst vorzugreifen. Jetzt wollen wir dieser Obliegenheit zu erfüllen suchen.

b. Die drei dialektischen Schlüsse.

Man kann allen Schein darin setzen: dass die subjektive Bedingung des Denkens für die Erkenntniss des Objekts gehalten wird. Ferner haben wir in der Einleitung in die transscendentale Dialektik gezeigt: dass reine Vernunft sich lediglich mit der Totalität der Synthesis der Bedingungen, zu einem gegebenen Bedingten, beschäftige. Da nun der dialektische Schein der reinen Vernunft kein empischer Schein sein kann, der sich beim bestimmten empirischen Erkenntnisse vorfindet: so wird er das Allgemeine der Bedingungen des Denkens be-
397 betreffen, und es wird nur drei Fälle des dialektischen Gebrauchs der reinen Vernunft geben,

1. die Synthesis der Bedingungen eines Gedankens überhaupt,
2. die Synthesis der Bedingungen des empirischen Denkens,
3. die Synthesis der Bedingungen des reinen Denkens.

In allen diesen dreien Fällen beschäftigt sich die reine Vernunft bloss mit der absoluten Totalität dieser Synthesis, d. i. mit derjenigen Bedingung, die selbst unbedingt ist. Auf diese Einteilung gründet sich auch der dreifache transscendentale Schein, der zu drei Abschnitten der Dialektik Anlass gibt, und zu eben so viel scheinbaren Wissenschaften aus reiner Vernunft, der transscendentalen Psychologie, Kosmologie und Theologie, die Idee an die Hand gibt. Wir haben es hier nur mit der ersteren zu thun.

c. In unserem Fall kommt der Paralogismus dadurch zu Stande, dass wir die lo-

Weil wir beim Denken überhaupt von aller Beziehung des Gedankens auf irgend ein Objekt, (es sei der Sinne oder des reinen Verstandes) abstrahiren: so ist die Synthesis der Bedingungen eines Gedanken überhaupt (Nr. 1) gar nicht objektiv, sondern bloss eine

gegen bloss logisch genommen wird, und die conclusio alsdann wiederum ein objektives Verhältniss statuirt, wie dies in B. S. 410|1 d der Fall ist, wo die Sachlage recht klar vorgetragen wird.

Die Rechtfertigung der Anordnung der Paralogismen gemäss der Kategorientafel ist natürlich ohne wissenschaftlichen Wert.

gische Einheit, vermittelst welcher nur die Gedanken mit dem Subjekte verbunden werden, zu einer Erkenntniss dieses Subjekts auszubeuten suchen.

Synthesis des Gedankens mit dem Subjekt, die aber fälschlich für eine synthetische Vorstellung eines Objekts gehalten wird.

Es folgt aber auch hieraus: dass der dialektische Schluss auf die Bedingung alles Denkens überhaupt, die selbst unbedingt ist, nicht einen Fehler im Inhalte begehe, (denn er abstrahirt von allem Inhalte oder Objekte) sondern, dass er allein in der Form fehle und Paralo- 398
gism genannt werden müsse.

Weil ferner die einzige Bedingung, die alles Denken begleitet, das Ich, in dem allgemeinen Satze: Ich denke, ist, so hat die Vernunft es mit dieser Bedingung, so fern sie selbst unbedingt ist, zu thun. Sie ist aber nur die formale Bedingung, nämlich die logische Einheit eines jeden Gedanken, bei dem ich von allem Gegenstande abstrahire, und wird gleichwohl als ein Gegenstand, den ich denke, nämlich: Ich selbst und die unbedingte Einheit desselben, vorgestellet.

d. Zwar scheint in einzelnen Fällen das Selbstbewusstsein Attribute des denkenden Wesens an die Hand zu geben, aber

Wenn mir jemand überhaupt die Frage aufwürfe: von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt? so weiss ich darauf *a priori* nicht das Mindeste zu antworten, weil die Antwort synthetisch sein soll; (denn eine analytische erklärt vielleicht wohl das Denken, aber gibt keine erweiterte Erkenntniss von demjenigen, worauf dieses Denken seiner Möglichkeit nach beruht). Zu jeder synthetischen Auflösung aber wird Anschauung erfordert, die in der so allgemeinen Aufgabe gänzlich weggelassen worden. Eben so kann niemand die Frage in ihrer Allgemeinheit beantworten: was wohl das vor ein Ding sein müsse, welches beweglich ist? Denn die undurchdringliche Ausdehnung (Materie) ist alsdenn nicht gegeben. Ob ich nun zwar allgemein auf jene Frage keine Antwort weiss: so scheint es mir doch, dass ich sie im einzelnen Falle, in dem Satze, der das Selbstbewusstsein ausdrückt: Ich denke, geben könne. Denn dieses 399
Ich ist das erste Subjekt, d. i. Substanz, es ist einfach u. s. w. Dieses müssten aber alsdenn lauter Erfahrungssätze sein, die gleichwohl ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und *a priori* aussagte, keine dergleichen Prädikate (welche nicht empirisch sein) enthalten könnten. Auf solche Weise wird mir meine anfänglich so scheinbare Einsicht, über die Natur eines denkenden Wesens und zwar aus lauter Begriffen zu urteilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derselben noch nicht endeckt habe.

e. diese Attribute sind nur leere Kategorien ohne entsprechende Anschauung und daher ohne objektive Gültigkeit.

Allein, das weitere Nachforschen hinter den Ursprung dieser Attribute, die ich mir, als einem denkenden Wesen überhaupt, beilege, kann diesen Fehler aufdecken. Sie sind nichts mehr, als reine Kategorien, wodurch ich niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen, denke. Ohne eine zum Grunde liegende Anschauung kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen; denn nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäss gedacht wird. Wenn ich ein Ding vor eine Substanz in der Erscheinung erkläre, so müssen mir vorher Prädikate seiner Anschauung gegeben sein, an denen ich das Beharrliche vom Wandelbaren und das Substratum (Ding selbst) von demjenigen, was
400 ihm bloss anhängt, unterscheide. Wenn ich ein Ding *einfach* in der Erscheinung nenne, so verstehe ich darunter, dass die Anschauung desselben zwar ein Teil der Erscheinung sei, selbst aber nicht geteilt werden könne u. s. w. Ist aber etwas nur vor einfach im Begriffe und nicht in der Erscheinung erkannt, so habe ich dadurch wirklich gar keine Erkenntniss von dem Gegenstande, sondern nur von meinem Begriffe, den ich mir von *etwas* überhaupt mache, dass keiner eigentlichen Anschauung fähig ist. Ich sage nur, dass ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als bloss, dass es etwas sei, zu sagen weiss.

Nun ist die blosse Apperception (Ich) Substanz im Begriffe, einfach im Begriffe u. s. w. und so haben alle jene psychologische Lehrsätze ihre unstreitige Richtigkeit. Gleichwohl wird dadurch doch dasjenige keinesweges von der Seele erkannt, was man eigentlich wissen will, denn alle diese Prädikate gelten gar nicht von der Anschauung, und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenstände der Erfahrung angewandt würden, mithin sind sie völlig leer. Denn jener Begriff der Substanz lehret mich nicht, dass die Seele vor sich selbst fortdaure, nicht, dass sie von den äusseren Anschauungen ein Teil sei, der selbst nicht mehr geteilt werden könne, und der also durch keine Veränderungen der Natur entstehen, oder vergehen könne; lauter Eigenschaften, die mir die Seele im Zusammenhange der Erfahrung kennbar machen, und, in Ansehung, ihres Ursprungs und künftigen
401 Zustandes, Eröffnung geben könnten. Wenn ich nun aber durch blosse Kategorie sage: die Seele ist eine einfache

Substanz, so ist klar, dass da der nackte Verstandesbegriff von Substanz nichts weiter enthält, als dass ein Ding, als Subjekt an sich, ohne wiederum Prädikat von einem andern zu sein, vorgestellt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen diese Beharrlichkeit gewiss nicht hinzusetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im mindesten unterrichtet werde. Würde man uns sagen können, sie ist ein e i n f a c h e r T e i l d e r M a t e r i e, so würden wir von dieser, aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zusammen, die Unzerstörlichkeit derselben ableiten können. Davon sagt uns aber der Begriff des Ich, in dem psychologischen Grundsatze (Ich denke), nicht ein Wort.

f. Ursache des transscendentalen Scheins (weitere Ausführung von c).

Dass aber das Wesen, welches in uns denkt, durch reine Kategorien und zwar diejenige, welche die absolute Einheit unter jedem Titel derselben ausdrücken, sich selbst zu erkennen vermeine, rührt daher. Die Apperception ist selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts anders vorstellen, als die Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung, so fern dasselbe in der Apperception Einheit hat. Daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit, und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich, (Seele) das sich als Substanz, ein- 402
fach, numerisch identisch in aller Zeit, und das Korrelatum alles Daseins, aus welchem alles andere Dasein geschlossen werden muss, vorstellt, sagen: dass es nicht sowohl s i c h s e l b s t durch die Kategorien, sondern die Kategorien, und durch sie alle Gegenstände, in der a b s o l u t e n E i n h e i t d e r A p p e r c e p t i o n, mithin d u r c h s i c h s e l b s t erkennt. Nun ist zwar sehr einleuchtend: dass ich dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und dass das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntniss vom Gegenstande unterschieden sei.[1])

[1]) Gemeint ist hier dasselbe, was B. S. 421|2 bedeutend klarer ausgedrückt ist: Die Einheit des Denkens (des Selbstbewusstseins) ist ebenso verschieden von der Einheit des denkenden Subjekts, wie die Einheit einer Vorstellung von der eines Gegenstandes der Vorstellung. Die jedesmalige erste Einheit bedingt die zweite nicht.

Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken vor eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasirten Bewusstseins (*apperceptionis substantiatae*) nennen.

g. Er besteht in einem sophisma figurae dictionis.

Wenn man den Paralogism in den dialektischen Vernunftschlüssen der rationalen Seelenlehre, so fern sie gleichwohl richtige Prämissen haben, logisch betiteln will: so kann er vor ein *sophisma figurae dictionis* gelten, in welchem der Obersatz von der Kategorie, in Ansehung ihrer Bedingung, einen bloss transscendentalen Gebrauch, der Untersatz aber und der Schlusssatz in Ansehung der Seele, die unter diese Bedingung subsumirt worden, von eben der Kategorie einen empirischen Ge-
403 brauch macht. So ist z. B. der Begriff der Substanz in dem Paralogismus der Substantialität ein reiner intellektueller Begriff, der ohne Bedingung der sinnlichen Anschauung bloss von transscendentalem, d. i. von gar keinem Gebrauch ist. Im Untersatze ist aber eben derselbe Begriff auf den Gegenstand aller inneren Erfahrung angewandt, ohne doch die Bedingung seiner Anwendung *in concreto*, nämlich die Beharrlichkeit desselben, voraus festzusetzen und zum Grunde zu legen, und daher ein empirischer, obzwar hier unzulässiger Gebrauch davon gemacht worden.

h. Das Verhältniss der Paralogismen zur Kategorientafel.

Um endlich den systematischen Zusammenhang aller dieser dialektischen Behauptungen in einer vernünftelnden Seelenlehre, in einem Zusammenhange der reinen Vernunft, mithin die Vollständigkeit derselben zu zeigen, so merke man: dass die Apperception durch alle Klassen der Kategorien, aber nur auf diejenige Verstandesbegriffe durchgeführt werde, welche in jeder derselben den übrigen zum Grunde der Einheit in einer möglichen Wahrnehmung liegen, folglich: Subsistenz, Realität, Einheit (nicht Vielheit) und Existenz, nur dass die Vernunft sie hier alle als Bedingungen der Möglichkeit eines denkenden Wesens, die selbst unbedingt sind, vorstellt. Also erkennt die Seele an sich selbst

404 1.

die unbedingte Einheit des Verhältnisses,
d. i. sich selbst, nicht als inhärirend, sondern subsistirend,

2.
die unbedingte Einheit
der Qualität,
d. i. nicht als reales Ganze,
sondern einfach,*)

3.
die unbedingte Einheit
bei Vielheit in der Zeit,
d. i. nicht in verschiedenen
Zeiten
numerisch verschieden,
sondern als eines und eben
dasselbe Subjekt,

4.
die unbedingte Einheit
des Daseins im Raume,
d. i. nicht als das Bewusstsein mehrerer Dinge ausser ihr,
sondern nur des Daseins ihrer selbst,
anderer Dinge aber, bloss als ihrer Vorstellungen.[1])

Vernunft ist das Vermögen der Principien. Die 405
Behauptungen der reinen Psychologie enthalten nicht empirische Prädikate von der Seele, sondern solche, die, wenn sie stattfinden, den Gegenstand an sich selbst unabhängig von der Erfahrung, mithin durch blosse Vernunft bestimmen sollen. Sie müssten also billig auf Principien und allgemeine Begriffe von denkenden Naturen überhaupt gegründet sein. An dessen Statt findet sich: dass die einzelne Vorstellung, Ich bin, sie insgesamt regirt, welche eben darum, weil sie die reine Formel aller meiner Erfahrung (unbestimmt) ausdrückt, sich wie ein allgemeiner Satz, der vor alle denkende Wesen gelte, ankündigt, und, da er gleichwohl in aller Absicht einzeln ist, den Schein einer absoluten Einheit der Bedingungen des Denkens überhaupt bei sich führt, und dadurch sich weiter ausbreitet, als mögliche Erfahrung reichen könnte.

i. Die Ursache des transscendentalen Scheins (vrgl. c, f u. g) liegt darin, dass die Vorstellung „Ich bin“ wegen ihrer Unbestimmtheit und Inhaltslosigkeit die Gesamtheit aller Bedingungen des Denkens auszudrücken scheint.

*) Wie das Einfache hier wiederum der Kategorie der Realität entspreche, kann ich jetzt noch nicht zeigen, sondern wird im folgenden Haupstücke, bei Gelegenheit eines andern Vernunftgebrauchs eben desselben Begriffs, gewiesen werden.

[1]) In dieser Tafel sind die Kategorien nur in logischem Verstande gebraucht; es handelt sich also hier nicht mehr um die Paralogismen, sondern um die richtigen Aussagen des Selbstbewusstseins, welche ihnen zu Grunde liegen und in ihnen nur missbraucht sind.

LB Coburg

Druck von G. Zahn & H. Baendel, Kirchhain N.-L.

J9. 7. A

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel,

Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft

Berlin 1889

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916158-6